

259  
ANNO VII - LUGLIO-DICEMBRE 1945 - N. 3-4

# SALESIANUM

**RIVISTA TRIMESTRALE**

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - BAGNOLO PIEMONTE (CUNEO)

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (109)

*Spedizione in abbonamento postale.  
Gruppo 4°*

## SOMMARIO

ARTICOLI : Il testamento del Signore e i titoli della Maternità di Maria SS. verso gli uomini; Sac. Prof. EUSEBIO VISMARA, S. S., pag. 97. — Revisione dell'ontologismo di S. Gerdil; Dott. ARISTIDE VESCO, S. S., pag. 144. — Il più antico Codice de « L'Imitazione di Cristo »; Sac. Prof. TIBURZIO LUPO, S. S., pag. 202.

---

ABBONAMENTO ANNUO A "SALESIANUM"

ITALIA L. 300 — ESTERO L. 400

OGNI FASCICOLO: ITALIA L. 90 — ESTERO L. 120

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo :  
Direzione *Salesianum* - Istituto Salesiano - Bagnolo Piemonte (Cuneo).

Abbonamenti e cambi di indirizzo inviarli al seguente indirizzo : Società  
Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (109).



# IL TESTAMENTO DEL SIGNORE E I TITOLI DELLA MATERNITÀ DI MARIA SS. VERSO GLI UOMINI

## NOTE STORICO - CRITICO - DOGMATICHE

Il Newman, prima ancora di passare dal protestantesimo al cattolicesimo, nel suo *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana* (1), scriveva a proposito della Maternità di Maria SS. verso gli uomini:

« Le particolari prerogative di Maria, la *Virgo Virginum*, sono implicite nella stessa dottrina dell'incarnazione, dei cui sviluppi ci siamo venuti occupando. Com'è noto, esse non furono che in epoca recente accolte nel rituale cattolico; ma nella Chiesa non rappresentano nulla di nuovo o di strano, fino ai più antichi maestri. S. Giustino, S. Ireneo, ed altri hanno affermato con molta chiarezza che essa non solo ebbe un ufficio, ma compì una sua parte e fu un agente volontario, nell'attuazione della redenzione, a quella guisa che Eva fu occasione strumentale e responsabile nella caduta di Adamo (2). Essi insegnano che, come la prima donna poteva non dare ascolto al tentatore e non lo fece; così, se Maria avesse disobbedito e non avesse creduto al messaggio di Gabriele, la divina economia sarebbe stata resa frustranea. E, per certo, il paragone tra la *Madre di tutti i viventi* e la Madre del Redentore può essere colto, comparando il primo coll'ultimo capitolo della Scrittura. Ho notato già che il passo in cui il serpente

(1) La prima edizione di quest'opera del Newman fu pubblicata nel 1845, immediatamente dopo la sua conversione. Ma l'opera era stata composta precedentemente, dopo il 1843, l'anno dei celebri *Tracts of Oxford*; e fu, per volere della stessa autorità ecclesiastica, lasciata quale era stata concepita e redatta nella sua prima forma. Cfr. Post-scriptum alla prefazione della prima edizione. L'ultima edizione è del 1878. Noi citiamo dalla traduzione italiana fatta dal Battaini e riveduta da P. A., edita a Roma, Società Nazionale di cultura, 1908, col titolo *Lo sviluppo del dogma cristiano*.

(2) Il primo, cronologicamente, a richiamare il parallelo fra Eva e Maria, è S. Giustino. Subito dopo lo riprende e lo svolge ampiamente e ripetutamente S. Ireneo, discepolo di S. Policarpo, il quale alla sua volta era stato discepolo di S. Giovanni Evangelista, che — dopo la scena del Calvario — aveva presa Maria come madre ed aveva con Lei, ad Efeso, passata quasi tutta la sua vita. Non potrebbe quindi questa dottrina derivare direttamente da Giovanni, ed essere stata da lui appresa o formulata nei suoi colloqui con Maria stessa?

viene direttamente identificato con lo spirito maligno, si riscontra nel XII capitolo della rivelazione (*Apocalisse*): ora è cosa che merita di essere osservata, che questa identificazione vien fatta nel corso di una visione di una donna rivestita di sole e con la luna sotto i piedi; così si trovano due donne in contrasto l'una coll'altra (3).

« Inoltre nell'*Apocalisse* è detto: il dragone era in collera con la donna, e si mosse a far guerra al resto del suo seme; e così è profetizzato nel *Genesi*: io porrò inimicizia fra te e la donna, e fra il tuo seme e il suo seme. Essa ti schiatterà la testa, e tu insidierai al suo calcagno.

« Per tal modo l'inimicizia aveva da esistere non solo tra il serpente e il seme della donna, ma anche tra il serpente e la donna stessa; ed anche qui vi è una correlazione colla visione dell'*Apocalisse*. Se quindi vi è ragione per ritenere che il mistero che si riscontra nella chiusa della Scrittura abbia relazione con quello che si riscontra al suo cominciare (4), e che la donna ricordata in ambedue i luoghi sia una sola ed identica; allora questa non può essere altra che la Beata Maria, profeticamente presentataci subito dopo la trasgressione di Eva.

« A questo punto però ci conviene, non tanto interpretare la Scrittura, quanto consultare i Padri. E S. Giustino scrive: *Eva, pur essendo vergine ed incorrotta, avendo concepita la parola del serpente, portò la disobbedienza e la morte; ma Maria Vergine, ricevendo fede e gioia, allorchè l'Angelo Gabriele le fece l'annunzio, rispose: sia fatto di me secondo la tua parola (Tryph. 100)*. E Tertulliano dice che, mentre Eva credette al serpente e Maria credette a Gabriele, il fallo di Eva nel credere fu riparato dalla fede di Maria (Carn. Chr. 17). S. Ireneo parla ancora più esplicitamente: *Come Eva, egli dice, fattasi disobbediente, divenne causa di morte per se stessa e di tutto il genere umano; così Maria, essendo vergine ed obbediente, avendo portato l'uomo predestinato, fu causa di salute per sè*

(3) Il tratto precedente dell'opera a cui il Newman allude, è il seguente: « Vi fu un prodigio grande nel cielo: un trono superiore a tutte le potenze, una potenza di mediazione, di intercessione; un archetipo; una corona brillante come la stella del mattino; una gloria riflessa dal Trono Eterno; una veste candida come il cielo; uno scettro superiore a tutti; e quale doveva essere l'erede predestinato di questa maestà? Giacchè tutto questo non era abbastanza elevato per l'Altissimo, qual era questa sapienza, quale nome essa portava? Essa era la Madre del bell'amore, del timore e della santa speranza; esaltata come la palma d'Engaddi, come la rosa di Gerico; creata negli eterni consigli di Dio, prima dell'origine di tutti i mondi, e costituita regina di Gerusalemme. La visione si ritrova nell'*Apocalisse*, la quale ci mostra una donna circonfula di sole, colla luna sotto i piedi, e sul capo una corona di dodici stelle. I devoti di Maria sono nella vera fede, a meno che la verità non sia dalla parte di coloro che bestemmiano suo Figlio. La Chiesa di Roma non è idolatra, a meno che l'arianesimo non sia l'ortodossia ».

Per ben intendere queste ultime parole del Newman, bisogna considerare che egli immediatamente prima parla degli Ariani, i quali innalzavano la dignità del Verbo fino alla massima altezza, ma sempre entro i limiti di una semplice creatura. « Essi certo — dice il Newman — affermavano più che S. Bernardo o S. Alfonso non avessero affermato della Vergine Maria; ma la ritennero pur sempre quale una creatura, e quindi la loro dottrina rimase deficiente ». *Lo sviluppo del domma*, P. I, cap. IV, sez. III: *L'incarnazione di N. S. e la dignità della sua Beata Madre e dei Santi*; traduz. ital. cit., pag. 154.

(4) Si sa che il *Genesi* è il primo libro della Scrittura, e l'*Apocalisse* è l'ultimo.

e per il genere umano (Haer. III, XXII, 4). Questa fu la dottrina ammessa poi comunemente nella Chiesa post-nicena.

« Un esempio ben noto dell'interposizione della Beata Vergine Maria ci vien dato dalla storia del III secolo; ed è degno di nota per il nome di due persone, che vi si trovano unite, l'una come soggetto del fatto, l'altra come storia dello stesso. S. Gregorio Nisseno, nativo di Cappadocia, nel IV secolo, narra che il suo omonimo, Vescovo di Neo-Cesarea, e soprannominato il Taumaturgo, nel secolo precedente, poco innanzi di essere chiamato al sacerdozio, ricevette in una visione dalla Beata Vergine, per le mani di S. Giovanni, un credo, che tutt'ora esiste. Il racconto press'a poco è questo: egli stava profondamente meditando una dottrina teologica, che gli eretici d'allora corrompevano. "In mezzo a tali pensieri", dice il suo omonimo di Nissa, "egli passava la notte, allorchè gli apparve una quasi forma umana apparentemente adulta, santa nella forma del vestiario e venerabilissima nella grazia del contegno e nell'aspetto generale. Seguendo cogli occhi la direzione della sua mano, egli vede un'altra figura opposta alla prima, in forma di donna, ma qualche cosa di più che umano... Non potendo i suoi occhi reggere all'apparizione, li chiuse, ed udì che esse conversavano fra di loro sull'oggetto dei suoi dubbi; e perciò non solo acquistò una vera conoscenza della fede, ma apprese anche i loro nomi, giacchè l'una chiamava l'altra col suo nome rispettivo. E così egli disse di aver udito la persona in forma di donna, invitare *Giovanni Evangelista* a dischiudere al giovane i misteri della grazia; ed egli rispondeva che era pronto, in questa materia, ad appagare i desideri della *Madre del Signore*; ed enunciato un formulario ben redatto e completo, svaniva. S. Gregorio viene quindi a ripetere il credo così ricevuto: *Vi è un solo Dio, Padre di un Verbo vivente*, ecc. (Nyss. Opp. tom. II, p. 977). Bull, dopo averlo citato nella sua opera sulla fede nicena, si riporta a questa narrazione delle origini di essa (5), ed aggiunge: "Nessuno riterrà incredibile che una provvidenza di questo genere fosse accordata ad un uomo, tutta la vita del quale fu illustrata da rivelazioni e miracoli, come tutti gli scrittori che lo hanno ricordato (e chi non l'ha ricordato?) testimoniano unanimemente" (*Def. Fid.* N. 11, 12).

« È cosa degna di nota che S. Gregorio Nazianzeno narra un esempio, ancor più accentuato, di intercessione da parte di Maria, contemporaneo alla apparizione al Taumaturgo; solo vi è qualche errore nella narrazione, che ne indebolisce la forza di prova quanto all'uso, non del IV secolo in cui visse S. Gregorio, ma del III. Egli parla di una donna cristiana, che aveva fatto ricorso alla protezione della Beata Vergine Maria, per ottenere la grazia di un pagano che aveva tentato di sedurla, facendo uso di arti magiche. E l'ottenne, giacchè ambedue morirono poi martiri.

« In ambedue questi esempi, la Beata Vergine comparisce, soprattutto,

(5) Cioè: nel simbolo di S. Gregorio Taumaturgo si ha quasi il preludio o l'origine del simbolo di Nicea.



come rivestita di quel carattere di patronessa e Paracleta, che vien descritto da S. Ireneo e da altri Padri, e che la Chiesa medievale mette in mostra, e cioè come *una madre amorosa* verso i suoi clienti » (*Op. cit.*, p. II, cap. X, § 4: *Ufficio della Beata Vergine*, pag. 430-434).

Nella stessa opera il Newman ritorna altre volte su questo concetto e su quest'ufficio della Madonna verso gli uomini, come nella p. I, cap. IV, sez. II (dove è desunto il passo citato nella nota precedente) e nella p. II, cap. XI, sez. II: *Devozione alla Beata Vergine*.

E nel 1865 nella celebre lettera a Pusey sulla *Devozione alla Madonna*, sviluppava assai più ampiamente questo concetto, soprattutto nel capitolo IV: *Maria seconda Eva*, e nel capitolo VIII: *Suo potere di intercessione*, adducendo testi numerosissimi dei Padri dei primi secoli — da S. Ireneo e Tertulliano fino a S. Massimo di Torino, a S. Cirillo di Alessandria ed a S. Leone Magno — e concludendo giustamente che Maria era sempre preservata non solo come Madre di Dio, tutta santa, nuova stella, nuovo cielo mistico; ma anche come nuova Eva, madre di tutti i viventi, scettro di ortodossia, ecc. (6); donde come conseguenza logica si poteva benissimo dedurre, come deduce la teologia moderna, che Maria può a ragione esser detta *Corredentrice*, se non anche in certo senso *Sacerdotessa*, e vera Madre del genere umano.

Noi oggi in questo punto possiamo andare molto oltre alla documentazione del Newman, in base ai documenti che dai Teologi e particolarmente dai cultori della Mariologia, furono messi sempre in maggior luce.

Basterebbe anche solo ricordare i testi di S. Ambrogio da noi riferiti e lueggiati nell'articolo precedente (7), e che il Newman non accenna quasi neppure, facendo solo passeggera allusione ai testi meno rilevanti ed espressivi.

E con la documentazione, la penetrazione sempre più profonda dei titoli o delle ragioni per cui la Madonna deve dirsi non solo Madre di Dio, ma anche Madre nostra.

(6) A proposito di scettro di ortodossia e dell'aiuto prestato da Maria a difesa della fede, donde la nota antifona in cui si dice che Essa sola ha distrutto tutte le eresie — *cunctas haereses sola interemisti in universo mundo* — antifona che, come tante altre espressioni di fede e di devozione mariana, suonava male agli orecchi di Pusey, il Newman ripete nella *Lettera* l'episodio già narrato nello *Sviluppo del dogma* e raccontato da S. Gregorio di Nissa a proposito di S. Gregorio Taumaturgo, il quale proprio dalla Vergine, per opera di S. Giovanni Evangelista, riceve un simbolo di fede vera e sincera che il Taumaturgo fa poi programma costante della sua predicazione, e che, come si è detto, può considerarsi un preludio della fede nicena.

Il concetto di *scettro dell'ortodossia* riferito alla Madonna, si trova in S. Cirillo Alessandrino, al quale si può far risalire la prima paternità dell'antifona accennata.

Quanto al titolo di Sacerdotessa o di *Virgo Sacerdos*, si sa che esso da più di un santo, come S. Antonino, e da più di un teologo (fino all'Hugon, che scrisse un'operetta dal titolo *la Vierge Prêtre*, Parigi 1911) fu attribuito alla Madonna. Ma, in seguito ad abusi e a false interpretazioni cui il titolo si prestava, la Congr. del S. Ufficio nel 1916 proibì la riproduzione dell'immagine di Maria vestita in abiti sacerdotali; e nel 1927 proibì la diffusione del titolo stesso e della divozione alla Vergine Sacerdote.

(7) Cfr. *Salesianum* 1945 (VII), pag. 7-38.



La dottrina cristiana al riguardo, la si vuol vedere formulata, per così dire, nelle note parole di S. Agostino: *Maria plane est Mater membrorum Christi, quod nos sumus, quia cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, qui illius capitis membra sunt.*

Per ben intendere però il senso e la portata di questo testo di S. Agostino, generalmente ripetuto dai Teologi e dai Mariologi, conviene, come sempre, vederlo nel suo pieno contesto.

Le parole sono tolte dal libro *De sancta virginitate*, in cui il S. Dottore si propone un duplice scopo: di mostrare cioè come la verginità sia superiore al matrimonio, ma non per questo da esaltarsi fino a condannare il matrimonio medesimo: *Non solum ergo praedicanda est virginitas ut ametur; verum etiam monenda ne infletur* (cap. I). Quindi la cura continua di unire la verginità con la maternità, come fu in Maria Santissima e com'è nella Chiesa: l'una e l'altra Vergine e Madre di Cristo, benchè in modo diverso: *Nam Ecclesia quoque et mater et virgo est... Maria corporaliter caput huius corporis peperit; Ecclesia spiritualiter membra illius capitis parit. In utraque virginitas fecunditatem non impedit; in utraque fecunditas virginitatem non adimit* (cap. II).

E dopo di aver detto come tutti possono avere una cognazione o parentela con Cristo, in base alle note parole di Lui stesso: *quicumque fecerit voluntatem Patris mei, ipse mihi frater et mater et soror est* (Matt., XII, 50), nota come Maria si deve dire più beata *percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi*; e che la stessa maternità corporale *nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset* (8) (cap. III). Nota poi come la verginità non è comandata ma libera, come libera fu nella stessa Madre di Dio; e a Dio fu più grata la verginità della Madonna, appunto perchè fu libera, avendone essa fatto voto prima ancora di sapere che doveva essere Madre di Dio: *ita Christus, nascendo de virgine, quae antequam sciret quis de illa fuerat nasciturus, virgo statuerat permanere, virginitatem sanctam approbare maluit, quam imperare. Ac sic etiam in ipsa femina, in qua formam servi accepit, virginitatem esse liberam voluit* (cap. IV).

Però anche le vergini possono spiritualmente diventar madri di Cristo, facendo la volontà del Padre: *et ipsae cum Maria Matres Christi sunt, si Patris eius faciunt voluntatem*. E così Gesù Cristo spiritualmente attua nei suoi redenti tutte le forme di cognazione o di parentela: *fratres et sorores habet omnes sanctos viros et sanctas feminas... Mater eius est tota Ecclesia, quia membra eius, idest fideles eius, per Dei gratiam ipsa utique parit. Item mater eius et omnis anima pia, faciens voluntatem Patris eius fecundissima caritate, in iis quos parturit, donec in eis ipse formetur* (Gal., IV, 19). — E tutte queste forme si trovano unite in Maria con la

(8) Si sa che concetti simili sono espressi anche da altri Padri. E la Chiesa li approva, inserendo nella sua Liturgia brani molto espressivi in questo senso: quelli per es. di S. Giovanni Crisostomo, alla vigilia dell'Assunta.

Maternità corporale: *Maria ergo, faciens voluntatem Dei, corporaliter Christi tantummodo mater est; spiritualiter autem, et soror et mater* (9) (cap. V).

Ma la Madonna in questo punto ha una posizione singolarissima ed unica, che ha un certo riscontro, benchè non del tutto uguale, nella Chiesa. Essa, ed essa sola è insieme, sia quanto allo spirito che quanto al corpo, vergine e madre.

E qui è il testo che ci interessa :

« Ac per hoc, illa una femina, non solum spiritu, verum etiam corpore, et mater est et virgo. *Et mater quidem spiritu, non capitis nostri quod est ipse Salvator, ex quo magis illa spiritualiter nata est; quia omnes qui in eum crediderint, in quibus et ipsa est, recte filii Sponsi appellantur* (Matt., IX, 15); *sed plane membrorum eius, quod nos sumus, quia cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt; corpore vero, ipsius capitis mater* ».

E ciò, mentre è un fatto, è anche un simbolo : della verginità e della maternità della Chiesa :

« Oportebat enim caput nostrum propter insigne miraculum secundum carnem nasci de virgine, quo significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura ».

Quindi, ecco il parallelo fra Maria e la Chiesa :

« Sola ergo Maria et spiritu et corpore mater et virgo : et mater Christi et virgo Christi. Ecclesia vero in sanctis regnum Dei possesuris, spiritu quidem tota mater Christi est, tota virgo Christi; corpore autem, non tota : sed in quibusdam, virgo Christi; in quibusdam, mater, sed non Christi. Et coniugatae quippe fideles feminae, et virgines Deo dicatae, sanctis moribus et caritate de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (I Tim., I, 5), quia voluntatem Patris faciunt, Christi spiritualiter matres sunt. Quae autem coniugali vita corporaliter pariunt, non Christum, sed Adam pariunt (10); et ideo currunt (*oppure* curant) ut sacramentis imbuti Christi membra fiant partus earum, quoniam quid pepererint norunt » (*De sancta virginitate*, cap. VI : P. L., XL, 399).

Ora possiamo domandarci quale sia nella mente di S. Agostino, o meglio, in base a questo testo, la spirituale maternità della Madonna rispetto ai fedeli, e su che cosa poggi.

E si può subito dire che essa non consiste, come tante volte ancora si dice, nel semplice fatto di aver generato Gesù Cristo, capo del corpo

(9) Si noti bene questa *spirituale* maternità, fondata sulla *carità*, per ben intendere la spirituale maternità della Madonna, di cui S. Agostino parla nel capo seguente.

(10) Cioè, l'uomo vecchio, soggetto al peccato, per cui tutti hanno bisogno di essere rigenerati col Battesimo e rivestire Cristo, l'uomo nuovo : ossia divenire suoi membri.

mistico, di cui noi siamo le membra, essendo suoi fratelli. Questo potrà essere un titolo, se si vuole; ed anche un titolo meritorio della Madonna, la quale liberamente consentì alla sua divina maternità e quindi all'incarnazione del Verbo. Ma evidentemente questo non è il pensiero di S. Agostino in questo punto.

Troppo nettamente egli qui distingue i due atti per cui Maria *corporaliter est mater Christi capitis* e *spiritualiter est mater membrorum eius*.

Questa maternità spirituale, da tutto il contesto, va ricercata in un atto di carità, per cui Maria cooperò alla nascita dei fedeli nella Chiesa, che diventano così membri di Cristo capo o del suo corpo mistico: *ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt*.

E tale maternità spirituale, ossia quest'atto di carità, qui va ricercato nella stessa linea di pensiero per cui S. Agostino dice che anche le vergini possono come Maria e con Maria diventare madri di Cristo: *et ipsae cum Maria matres Christi sunt, si Patris eius faciunt voluntatem*; come ogni anima pia, allo stesso modo e nello stesso senso, può essere e dirsi madre di Cristo: *item mater eius est omnis anima pia, faciens voluntatem Patris eius*. Per questa ragione medesima, ossia per questo medesimo titolo, anche Maria è spiritualmente Madre di Cristo: *Maria ergo, faciens voluntatem Dei, corporaliter Christi tantummodo mater est; spiritualiter autem et soror et mater* (cap. V).

E si noti come S. Agostino accentui sempre questo concetto dell'adempimento della volontà di Dio, in cui vede la *carità feconda*, per cui si generano i veri membri di Gesù Cristo, nei quali Egli stesso si forma e vive: *omnis anima pia, faciens voluntatem Patris eius, fecundissima caritate in iis quos parurit, donec in eis ipse formetur* (cap. V, ancora). Come sotto dirà: *Et coniugatae quippe fideles feminae et virgines Deo dicatae, sanctis moribus et caritate, de corde puro et conscientia bona, et fide non ficta, quia voluntatem Patris faciunt, Christi spiritualiter matres sunt* (cap. VI).

In quest'ordine dunque va ricercata — in base a questo tratto di S. Agostino — la radice della maternità spirituale di Maria; ossia quella carità per cui si dice che *mater membrorum eius, quod nos sumus, quia cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt* (cap. VI).

Se però è nel medesimo ordine, non vuol dire che sia della medesima specie, o del medesimo grado, ossia della medesima altezza e della medesima estensione. Troppo alto è il concetto che nelle sue opere S. Agostino ci presenta di Maria, perchè la si possa porre, anche solo in questo, al medesimo livello di qualsiasi altra creatura (11).

(11) Un'idea sufficiente, benchè incompleta, del pensiero di S. Agostino intorno a Maria SS. la si può avere nell'indice generale delle sue opere sotto la voce *Maria*: P. L., XLVI, 422-423. E sarebbe utile, a questo riguardo, fare un confronto tra il pensiero di S. Agostino e quello di S. Ambrogio. Vi sono dei punti che si superano, o forse meglio, si integrano a vicenda.



E quanto all'estensione, è facile vedere come essa qui sia presentata nella più piena universalità di tutti i fedeli. Tutto il contesto lo dice. Ma il pensiero è scolpito nella frase: *cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur*. Nè vi è ragione per porre un limite a questa universalità.

Ma quanto al resto, pur ammettendo una superiorità nell'opera di Maria, bisogna confessare che è difficile, in base a questo testo, determinarla. Quale fu la carità di Maria? come si dimostrò e si esplicò in favore degli uomini o dei fedeli? — E diciamo quale fu, come si dimostrò e si esplicò — in passato: non al presente o nel futuro, quale può e potrà ancora esplicarsi; perchè S. Agostino parla del passato: *quia cooperata est caritate*. E ovvio quindi intendere di un'opera di carità svolta da Maria nel corso della sua vita mortale.

Quale essa fu in questo campo? Alla base, come per tutte le persone di cui qui parla S. Agostino, deve essere l'adempimento della volontà di Dio: *Maria ergo, faciens voluntatem Dei, corporaliter Christi tantummodo mater est; spiritualiter autem, et soror et mater*.

E in questa semplice obbedienza ai voleri di Dio che si deve ricercare quella *fecondissima carità* per cui si cooperò alla nascita dei membri di Cristo o alla formazione di Cristo in essi? Oppure è da ricercarsi in veri atti di materna carità compiuti a favore degli uomini o dei fedeli, per la loro rigenerazione spirituale? Oppure per la semplice corrispondenza ai disegni di Dio, il quale per Maria e solo per essa voleva compiere l'opera dell'incarnazione e quindi quella della redenzione? Domande tutte, queste, che rimangono sospese, dinanzi alla semplice lettura del testo di S. Agostino preso in esame.

Si potrà ricordare che il primo atto di ossequio alla volontà di Dio compiuto da Maria, che ricordi il Vangelo, è quello dell'obbedienza al momento dall'annunciazione, quando pronunciò il *fiat* e diede il consenso all'opera dell'incarnazione che doveva attuarsi in lei. E forse è ad esso che intende alludere S. Agostino, quando dice: *Maria ergo, faciens voluntatem Dei, corporaliter Christi tantummodo mater est*: poichè proprio allora Essa divenne Madre di Cristo. Se si ritiene quindi che allora Maria non solo prestò un consenso libero — che certo influi nell'opera dell'incarnazione e della redenzione (12). — ma che Essa, edotta del mistero e conscia della sua missione, abbia fatto quest'atto anche per carità verso gli uomini che Essa in quel momento rappresentava (13), si potrà vedere

(12) Abbiamo inteso il Newman dire che « se Maria avesse disobbedito o non avesse creduto al messaggio di Gabriele, la divina economia sarebbe stata resa frustranea ». E il senso comune dei fedeli, sebbene tutti debbano riconoscere che a Dio non sarebbero mancati, anche in questo caso, altri mezzi ed altre vie per compiere la redenzione del genere umano.

(13) E questo, come si sa, il pensiero di S. Tommaso d'Aquino: il quale ritenendo l'incarnazione come uno spotalizio di Dio con l'umanità, dice che Dio volle per questo avere il consenso di colei che meglio di tutti poteva rappresentare l'umanità stessa, cioè di Maria, la più perfetta delle creature: *Ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem expectabatur consensus Virginis, loco totius humanitatis* (S. Theol., p. III, q. XXX, art. 1).



qui il primo atto esplicito di materna e feconda carità per cui Maria divenne Madre dei fedeli, cooperando alla loro rigenerazione ed alla loro salvezza, ossia alla loro nascita, nella Chiesa, quali membri di Cristo: *cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt*.

E dopo questo primo atto, tutti gli altri, fino al consenso alla passione ed alla partecipazione allo stesso sacrificio di Gesù Cristo, così vivamente descritto da S. Ambrogio, per cui Maria diviene vera *Corredentrice* del genere umano.

E come questo fu pel passato — *cooperata est caritate* — così si può pensare che sia stato in seguito, e sia ancora al presente e debba essere ancora in futuro e sempre, compiendo Maria la sua missione di interceditrice, di mediatrice e di dispensatrice universale delle grazie. Tutti titoli o tutti modi della sua maternità verso gli uomini, che hanno innegabilmente il loro fondamento nella natura delle cose, nell'insegnamento dei Padri e nel sentimento della Chiesa. Ma titoli e modi che per sè non risultano dalle parole di S. Agostino prese in esame, e che forse difficilmente potrebbero essere con precisione documentati dall'esame di tutto ciò che S. Agostino dice della Madonna; e non è poco.

E veniamo ora a parlare di proposito dei titoli della maternità di Maria verso gli uomini e del loro fondamento.

La dottrina comune su questo punto è nota; ed è bene intesa e sentita dal popolo cristiano, anche se non è sempre nè da tutti penetrata a fondo.

Ma i Teologi, e soprattutto i Mariologi di professione, ricercandone ed elencandone i titoli, ne indagano anche le varie ragioni: le quali, talvolta, espresse separatamente, e talvolta affiancate e sovrapposte l'una all'altra, passano per una gamma svariaticissima, che va da un concetto puramente morale — di affetto — o da un concetto mistico nominale, ad un concetto diremo quasi realistico e fisico, di una vera e propria generazione nell'ordine spirituale e soprannaturale della grazia, per cui si diviene membri di Cristo e figli di Dio.

Un merito non indifferente del Gorrino nella sua opera sulla Madonna (14) è quello di averli presi in esame uno per uno, analizzati, saggiati e valutati nel loro valore, anche se in ultimo sembra oltrepassare i limiti nello esporre la sua opinione particolare per ciò che riguarda la costituzione di Maria a madre adottiva del genere umano o dei fedeli, fatta esplicitamente da Gesù col suo *testamento* dall'alto della croce.

Egli incomincia giustamente col dire — e in ciò è pienamente d'accordo col senso comune dei fedeli ed anche col comune pensiero dei Teologi —

(14) SAC. ACHILLE GORRINO, *Maria SS. Madre di Dio e Madre nostra: grandezze, privilegi, uffici*; note critiche di teologia, Torino, S. E. I., 1938. Di quest'opera si parlò a lungo nell'articolo precedente. Ad essa dovremo rifarci ancora qui ed in seguito.

che Maria non è solo nostra Madre in un senso morale e metaforico (15) per l'amore che ci porta: in quanto cioè Essa ci ama come una madre ama i figli, e ci desidera, ci procura, ci fa il bene. L'amore è proprio di una madre. Ma l'amore non fa la madre: la vera madre la fa l'opera della generazione.

Nè si può dire che la maternità di Maria verso gli uomini si riduca ad una maternità pressochè puramente nominale, in quanto che Essa è Madre di Gesù Cristo, ossia del Verbo incarnato, di cui gli uomini sono diventati fratelli, avendo Egli presa la natura umana comune alla nostra, ed essendo divenuto, come uomo, *primogenitus in multis fratribus* (Rom., VIII, 9; cfr. Ebr., II, 11-17 e Matt., XXVIII, 10).

Anche questo titolo, che pur tante volte è richiamato (16), non può essere la vera ragione della maternità di Maria a nostro riguardo, perchè la vera maternità — nota il Gorrino — non si riferisce alla natura ma alla persona, ed ha per condizione essenziale la generazione, ossia la comunicazione immediata e diretta della vita.

E come questo, così altri concetti chiama ad esame il Gorrino, mostrandone l'insussistenza o l'insufficienza per provare la vera maternità di Maria verso gli uomini. Tale è, per esempio, che Maria ha dato al mondo Gesù Cristo, che è *vita*; e quindi Essa è madre della nostra vita. Così pensano Terrien, Hugon, Lépicier, Campana, Vermeersch, ed altri.

No — dice il Gorrino — Gesù Cristo è autore e sorgente della nostra vita; ma non è la *nostra vita personale*: quindi Maria, generando Gesù *vita*, non produce immediatamente e direttamente la vita in noi, e perciò non è per questo nostra vera Madre. La nostra vita personale, nell'ordine soprannaturale, è la grazia santificante; e Maria può dirsi nostra vera Madre solo in quanto concorre direttamente ed immediatamente a produrre in noi questa grazia.

Simile giudizio si deve pronunciare a riguardo del concetto che Maria

(15) La maternità di Maria verso gli uomini si può chiamare *morale* per opposizione alla maternità *fisica* per cui è Madre di Gesù Cristo. Meglio però sarebbe dirla *spirituale*, come la dice S. Agostino. Comunque, l'importante è che sia una *vera e reale* maternità, e non solo una figura o un'ombra di maternità. La maternità spirituale è senza dubbio una maternità di semplice analogia in confronto della maternità materiale e corporale; ma l'analogia suppone sempre un fondamento reale e non solo verbale. Il pericolo, come nota il Gorrino, è nel fare dell'analogia un puro equivoco, dicendo madre chi non è vera madre (cfr. pag. 102-103 e 118-122). Il fondamento della vera maternità è sempre la comunicazione della vita: nell'ordine corporale o naturale, la vita naturale del corpo; nell'ordine spirituale o soprannaturale, la vita soprannaturale dell'anima, cioè la grazia. In che modo la Madonna abbia comunicato e comunichi realmente la vita, cioè la grazia, alle anime, apparirà meglio dal seguito dell'esposizione.

(16) Cfr. GASPARRI, *Catechismus Catholicus*, pag. 187, q. 322: testo e nota 1, ove è indicato il passo di S. Paolo, Rom., VIII, 9; e cfr. tutti i teologi ed i mariologi dai più antichi ai più recenti, fino al Roschini (*Mariologia*, vol. II, pag. 482 e 513). Il medesimo pensiero lo si vuol vedere contenuto in un passo di S. Ambrogio, in cui parla del seno di Maria, dal quale è nato e il grano e il giglio; ed il grano con la morte si è moltiplicato e si è fatto *acervus tritici* (*De instit. Virg.*, c. XVI, n. 91; P. L., XVI, 327; cfr. ROSCHINI, l. c., pag. 510). Ma il resto, tutto di colorito allegorico, si può prestare a molte altre interpretazioni.

portando Gesù nel suo seno, portava il tesoro di grazia che Egli avrebbe poi comunicato al mondo: in Maria dunque sarebbe stata la vita spirituale di tutta l'umanità, e da Essa noi avremmo ricevuta tale vita; e così Essa sarebbe nostra Madre. No — ripete il Gorrino. — La grazia che era in Gesù era principio e causa della grazia nostra, ma non era la grazia nostra. Maria quindi comunicandoci la grazia di Gesù nel senso accennato, non avrebbe comunicato a noi immediatamente e direttamente la nostra vita.

Altrettanto dicasi del parallelo fra Eva e Maria, che — come abbiamo visto notato anche dal Newman — ricorre con tanta frequenza presso i Padri. In questa linea di pensiero bisognerebbe dire che, come Eva, così Maria ha verso gli uomini una maternità collettiva e nominale, non personale per ciascuno di essi, comunicando loro direttamente e individualmente la vita.

E così dicasi di ogni titolo o di ogni ragione che si ferma semplicemente ed unicamente all'idea che Maria è Madre nostra perchè è Madre di Gesù Cristo, ossia del Salvatore, da cui ci viene la salvezza, e quindi la grazia e la vita. « Per attribuire a Maria il titolo di nostra Madre propria e vera — dice sempre il Gorrino — non si deve risalire alla sua funzione di Madre di Gesù, in quanto ci ha dato il Salvatore; ma è necessario riferirsi all'azione *personale e propria* che Essa compie *direttamente* a riguardo della *nostra personale vita spirituale*. Se la sua azione giungesse a noi solamente *mediante* l'opera del suo Figlio, Ella non potrebbe dirsi nostra vera Madre, perchè — ripetiamo — è condizione essenziale della maternità la comunicazione *diretta* della vita ai figli ».

Quindi giudizio analogo si deve portare anche sull'idea, comunissimamente, oggi soprattutto, richiamata, che Maria sia nostra vera Madre, perchè essendo Madre naturale di Gesù, è anche madre spirituale del suo corpo mistico. — Sebbene tale titolo sia richiamato anche nell'Enciclica *Ad diem illum* di Pio X, il Gorrino — sempre per le medesime ragioni — dice che « da questa considerazione non si avrebbe la prova della reale maternità di Maria; ma solamente si potrebbe dedurre che *in un certo senso ideale* la Vergine potrebbe dirsi nostra Madre; ma non sarebbe veramente tale » (17).

E conchiude tutto questo punto, dicendo: « Sembra che i Teologi si siano piuttosto impegnati di mostrare che la Vergine può dirsi in qualche modo Madre degli uomini, senza poi ricercare se l'attribuzione sia meta-

(17) Ecco le parole di Pio X: « In uno igitur eodemque alvo castissimae Matris et carnem Christus sibi assumpsit, et spirituale simul corpus adiunxit, ex iis nempe coagmentatum qui credituri erant in eum. Ita ut Salvatorem habens Maria in utero, illos etiam dici queat gessisse omnes, quorum vitam continebat vita Salvatoris. Universi, ergo, quotquot Christo iungimur, quique, ut ait Apostolus, " membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius " (Ephes., V, 30), de Maria utero egressi sumus, tamquam corporis instar cohaerentis cum capite. Unde spirituali quidem ratione ac mystica, et Mariae filii nos dicimur, et ipsa nostrum omnium mater est ». Il Gorrino sottolinea questa frase *dici queat*; e commenta: « È manifesto che questa espressione « si può dire » indica non ciò che positivamente esiste, ma ciò che in via ideale può vedersi in fatti realmente diversi » (op. cit., pag. 120).

forica o reale, e specialmente senza indicare il titolo positivo che è il fondamento di tale maternità.

« Ora, essere madre non è un *modo di dire poetico e ideale*, ma un *modo di essere*, che ha per carattere proprio la *trasmissione della vita* direttamente dalla madre ai figli. E poichè la vita spirituale consiste nella grazia, e il possesso della grazia è un *fatto concreto ed attuale* di ciascuno dei giusti, Maria non è Madre, se questa vita non proviene direttamente dall'opera sua » (GORRINO, *op. cit.*, pag. 117-122).

In sostanza il Gorrino afferma che la maternità di Maria verso gli uomini non è una maternità nominale o ideale, ma reale: che ha quindi relazione diretta con la nostra vita soprannaturale, sia quanto alla prima grazia della rigenerazione, sia quanto alla sua continuazione ed al suo incremento, con l'aumento della grazia santificante e con l'ausilio di tutte le grazie attuali, fino al perfetto compimento della perfezione spirituale da Dio segnata per ogni anima (cfr. *op. cit.*, pag. 101-105).

La Madonna è madre degli uomini o dei fedeli, perchè — sempre in sottordine a Gesù Cristo, si capisce — li genera alla grazia, e concorre a mantenere questa grazia stessa, ad accrescerla, a difenderla, a portarla al suo fine ultimo.

« Tutti i Teologi — dice il Gorrino — insegnano che Maria è nostra Madre spirituale. Ora tutti sanno che madre è solamente colei dalla quale i figli ricevono direttamente la vita; ed è anche certo che la nostra vita soprannaturale consiste nella grazia santificante, per la quale siamo vivi nello spirito.

« Ne consegue che intanto la Vergine può dirsi veramente nostra Madre, in quanto la grazia che noi possediamo, ci viene comunicata da Essa. Se non fosse così, con quale ragione Ella potrebbe dirsi veramente Madre nostra?

« È questo un principio che nella presente questione non deve mai essere dimenticato » (*op. cit.*, pag. 117).

Questa dottrina del Gorrino — della maternità *propria e diretta* di Maria SS. nei riguardi degli uomini — dottrina che a taluno potrà apparire eccessiva, a noi pare trovi il suo pieno fondamento nella dottrina che ritiene Maria SS. vera *Corredentrice* e vera *Mediatrice* delle grazie. — Come Corredentrice, sempre con Gesù e subordinatamente a Lui unico supremo Redentore e Mediatore, Maria ci merita e ci ottiene la grazia; come Mediatrice ce la comunica. Ed intendiamo tanto la grazia santificante per cui nasciamo direttamente alla vita soprannaturale, quanto la grazia attuale, con tutto il complesso di quei doni e di quegli aiuti che servono a mantenerla, ad accrescerla, a svilupparla, a perfezionarla fino all'ultimo punto. Così la vita nostra soprannaturale *ci viene comunicata direttamente da Maria*, come con tanta insistenza ripete — e giustamente, a noi pare — il Gorrino. La Chiesa nella sua Liturgia sembra non solo approvare, ma inculcare questa dottrina, quando canta: *Vitam datam per Virginem, gen-*



*tes redemptae, plaudite*. Ove, come si vede, l'accento è collocato su tre concetti: la vita (*vitam*); la sua comunicazione (*datam*); e la redenzione (*gentes redemptae*). Non vogliamo forzare il senso del testo. Ma ci pare assai espressivo.

La dottrina di Maria Corredentrice e Mediatrix è omai comune e pacifica nella teologia mariana. Ed ha fondamenti saldissimi nella tradizione e nella testimonianza esplicita dei Padri. In essa si può trovare, pensiamo, il miglior fondamento per la maternità spirituale propria e diretta verso gli uomini.

E ci meravigliamo che non solo i Teologi ed i Mariologi citati dal Gorino, ma anche i più recenti, come il Merkelbach ed il Roschini o trascurano questo punto capitale, o non vi danno tutta l'importanza che nella presente questione si merita.

Il Roschini, per esempio, che, certo, dei moderni trattatisti è il più ampio, dedica alla maternità di Maria verso gli uomini non meno di 40 pagine (18). E subito al principio nota molto bene il nesso che passa tra la questione di Maria Corredentrice del genere umano, di cui trattò precedentemente, e la questione della maternità di Maria verso gli uomini; dalla prima, dice, *sponte et logice sequitur* la seconda; *utraque enim intimo et indissolubili nexu coniungitur*; e, come dice il Prat, *munus Corredemptricis est spiritualis maternitatis principium* (pag. 480).

Ed ancora nel presentare la questione per porre la tesi esplicita *B. Virgo est vera Mater spiritualis hominum*, sebbene la prospetti in modo molto generale, perchè vuol comprendere tutti i punti, che meglio si direbbero di preparazione e di appannaggio, sembra accentuare molto bene il punto della cooperazione di Maria alla redenzione. Dice infatti:

« *B. Virgo est vera mater nostra spiritualis*, i. e. in ordine supernaturali, quia dedit nobis *vitam supernaturalem*. — *Concepit nos* — relate ad hanc vitam supernaturalem — in civitate Nazareth, in die annunciationis, quando concepit *caput* morale nostrum, i. e. Iesum; et peperit nos in monte Calvario, in ipso momento mortis Iesu, capitis nostri: tunc enim — prout a Deo definitum fuerat — consummata est vera copiosa redemptio, i. e. regeneratio nostra quae inceperat in civitate Nazareth. — Hinc Eius spiritualis maternitatis est consecrarium evidentissimum et immediatum *cooperationis* eiusdem B. Virginis operi nostrae redemptionis (pag. 481).

Come si vede, tralasciando quello che si riferisce al concepimento nostro, che si vuol vedere nel concepimento del nostro *Capo morale*, ossia di Gesù Cristo (e quasi non si capisce come l'analogia in quest'ordine di idee non porti l'A. a dire che anche la nostra *nascita* la si deve vedere nella nascita del nostro Capo morale, come realmente qualche santo e qualche scrittore disse): tralasciando dunque questo punto di cui si è detto abba-

(18) ROSCHINI, *Mariologia*, vol. II, pag. 479-519.

stanza nelle pagine precedenti; e tralasciando pure che quando il Roschini parla di *cooperazione* di Maria all'opera della nostra redenzione, sembra allargare il concetto a tutto ciò che Maria ha fatto anche prima che la redenzione stessa fosse compiuta sul Calvario; è però vero che il Roschini sembra accentuare l'idea che per parte di Maria la nostra vera generazione (*peperit*) avviene sul Calvario, ed è frutto diretto ed immediato della cooperazione pure diretta ed immediata della Madonna all'opera della nostra redenzione: nella quale pertanto va ricercato il vero fondamento della sua spirituale maternità a nostro riguardo.

Ma in realtà nella dimostrazione della tesi questo punto sembra quasi del tutto obliato. La tesi, come in ogni buon manuale di teologia, è dimostrata dalla Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento (pag. 482-509), dalla Tradizione (pag. 509-513) e dalla ragione teologica (pag. 513-515).

Ora, il primo argomento della Scrittura che si adduce è quello del *protovangelo*, ossia del testo della Genesi in cui è segnata la relazione o l'opposizione fra Eva e Maria. Il secondo è quello della nostra relazione e della nostra incorporazione a Gesù Cristo, nostro fratello e nostro capo morale. Il terzo è quello delle parole di Gesù in Croce: *Ecce mater tua*, su cui maggiormente si diffonde l'A. per provare che esse racchiudono realmente il senso della vera maternità spirituale di Maria verso gli uomini raffigurati in S. Giovanni. E qui, appena appena — quasi di sfuggita — è accennata l'idea della cooperazione di Maria alla redenzione: quando per dire che Gesù Cristo in quel momento nella persona di Giovanni doveva vedere tutta l'umanità, scrive: *quod verisimilius dicitur eo quod tunc hominum redemptio, et ideo etiam regeneratio vitae supernaturalis, cooperante Maria tamquam matre, consummabatur* (pag. 498) (19). Il quarto è quello della visione dell'Apocalisse (XII, 1-18): ove pure, in una lunghissima dissertazione, nessun cenno diretto è fatto alla cooperazione di Maria alla nostra redenzione; e solo al termine è indirettamente richiamato il concetto della sua mediazione con le parole di Pio X: *Parientis vero labor, studium atque amorem indicat quo Virgo, in caelesti sede, vigilat, assiduaque prece contendit ut electorum numerus impleatur* (pag. 509).

Per la tradizione in mezzo ai molteplici testi dei Padri che chiaramente affermano il fatto della maternità di Maria verso gli uomini (20) non uno ve n'è che richiami espressamente la cooperazione di Maria alla nostra redenzione: la quale è solo accennata dalle parole riferite di Pio X: *Virgo*

(19) Siamo noi che sottolineiamo le parole *cooperante Maria tamquam matre*. Il Roschini sottolinea invece la parola *regeneratio*.

(20) Tra i testi adottati ve ne sono di quelli su cui conviene fare ogni riserva. Così per esempio quello di Origene (pag. 510), e quello di S. Ambrogio relativo al celebre testamento del Signore (pag. 511), di cui ci siamo occupati nel nostro studio precedente, come, a Dio piacendo, in altro studio ci occuperemo di altri testi, fra cui quello di Giorgio di Nicomedia e di Ruperto di Deutz, di cui il Roschini parla a pag. 492 e 493. Notiamo di sfuggita come a proposito del famoso testo di S. Ambrogio relativo al testamento del Signore, il Roschini non pare sempre coerente nel giudizio: a pag. 492 dice: *alludere videtur*; invece a pag. 511, riferendosi al medesimo testo, dice in modo assoluto: *in monte vero Calvario, haec spiritualis maternitas fuit a Christo solemniter promulgata*.

*sanctissima, quemadmodum Iesu Christi genitrix, ita omnino est Christianorum Mater, quippe quos in Calvariae monte, inter supremos Redemptoris cruciatus regeneravit* (pag. 512).

E finalmente tra gli argomenti di ragione, il primo è quello della nostra incorporazione al corpo mistico di Gesù Cristo Redentore; ed il secondo, appena brevemente accennato, è quello della cooperazione di Maria, quale Corredentrice, alla nostra rigenerazione spirituale: argomento confermato in qualche modo dalla mediazione costante di Maria, in quanto Essa verso gli uomini sempre *munia materna gessit* (pag. 513-514).

Un po' poco, ci sembra, in questa materia, soprattutto dopo l'enunciazione così promettente e solenne della tesi, che sembrava voler quasi tutto richiamare al concetto della cooperazione di Maria all'opera redentrice per spiegare la sua *vera maternità* verso gli uomini.

È vero che il Roschini a questo punto, cui dedica 40 pagine, premette un'amplissima trattazione sulla mediazione di Maria, cui dedica oltre 200 pagine (da 272 a 479), e dove il punto capitale è quello della *Corredenzione* di Maria (pag. 297-479); e quindi fa seguire un'altra trattazione di oltre 20 pagine (520-558) intorno all'ufficio di Maria quale distributrice di tutte le grazie.

E forse per questo credette di non insistere oltre sul concetto, che — specialmente dopo le parole d'introduzione soprariferite — poteva sembrare ovvio ed evidente da tutto l'insieme. — Ma nell'insieme vi sono troppe cose, nè sempre organicamente connesse. Far balzare in tutta la sua luce ed in tutta la sua forza il concetto fondamentale, questo era importante.

Senonchè il Gorrino neppure nel titolo e nel fatto di *Corredentrice* vede la ragione della vera e diretta maternità di Maria SS. verso gli uomini. Per lui l'opera di Corredentrice, non meno di quello di Mediatrix e di ogni altro titolo, è già esercizio e frutto, non motivo e radice della maternità della Madonna.

« Nella maternità — scrive egli — si riassume tutta la missione affidata da Dio a Maria a beneficio degli uomini.

« I Teologi distinguono nella Vergine gli uffici di Madre, di Mediatrix, di Corredentrice, di Avvocata, quasi attribuendo ad essi funzioni diverse: in realtà l'ufficio suo vero e proprio è uno solo: quello di Madre. Tutta la sua attività, per quanto molteplice, non è che l'esercizio della maternità.

« Come Madre, è Corredentrice, perchè è per la maternità che Essa è *strumento della redenzione*; la maternità stessa poi si esercita colla mediazione e intercessione. La sua maternità adunque è il centro di ogni attività a bene della famiglia umana » (*op. cit.*, pag. 125).

Altrove dunque bisogna ricercare il titolo primo, o meglio la ragione e la radice vera della maternità di Maria Santissima verso gli uomini. E questa radice egli la vede unicamente in una istituzione divina, fatta col *testamento* della Croce; ossia nel fatto che la Vergine fu positivamente

costituita dal Divin Salvatore nostra Madre adottiva, con le parole riferite da S. Giovanni: *ecce mater tua*. E chi negasse tale dottrina, non potrebbe spiegare come e perchè Essa sia veramente Madre degli uomini: ritenendo egli che nessuna delle altre teorie proposte dai Teologi a tale oggetto, concluda alla maternità propria, nel senso che Maria ci comunichi direttamente la grazia santificante, e quindi la vita spirituale (pag. 122).

« Non sembra accettabile — dice — l'affermazione di taluni Teologi, che la maternità umana di Maria abbia avuto principio fin dal primo istante della incarnazione, e che la stessa sul Calvario abbia avuto il pieno compimento (Lépicier) (21), od anche che la stessa sia stata ivi promulgata al mondo (Terrien): sembra invece più esatto dire che la maternità stessa abbia avuto principio sul Calvario, poichè allora solamente fu conferito a Maria l'ufficio di Madre; e che tutta la sua attività anteriore non fu che degna preparazione all'augusto mandato.

« Ma poichè alla Beata Vergine spetta il titolo di nostra madre sotto una doppia forma, e cioè, di delegazione divina e di personale concorso nella comunicazione della vita spirituale, la dottrina deve intendersi in questo modo: che sul Calvario Ella fu costituita Madre adottiva *comune* di tutto il genere umano; e che nell'esercizio di questa maternità Ella diviene poi Madre diretta di grazia di *ciascuno* personalmente degli uomini, disponendoli colla sua mediazione a ricevere la vita soprannaturale.

« Giustamente l'ufficio di Madre comune le fu affidato sul Calvario durante il sacrificio di Gesù, poichè la maternità stessa doveva essere il *mezzo diretto* per applicare agli uomini il frutto dello stesso sacrificio » (pag. 124-125).

Questa dottrina del Gorrino la si intende meglio richiamando quanto egli dice della maternità adottiva di Maria verso gli uomini. La quale intanto è maternità *adottiva*, in quanto ha il suo fondamento in una *istituzione* positiva di Cristo, e non come la maternità naturale, in un fatto personale di Maria. Ma, come opera direttamente divina, essa anzitutto è veramente efficace. La parola di Gesù è come un sacramento, è come il compimento di un miracolo, è espressione precisa di un atto di volontà: fa quanto dice. — Se dice a Giovanni *ecco tua Madre*, costituisce veramente Maria madre di Giovanni, ed in lui di tutti gli uomini o di tutti i fedeli, se questi in lui sono realmente contenuti o raffigurati. Ed altrettanto si dica delle parole *ecco tuo figlio*, con cui Giovanni, e in lui tutti gli uomini o tutti i fedeli sono costituiti veri figli della Vergine.

Perciò con le parole dette in croce, Gesù *ha costituito Maria* (vera) *madre di Giovanni, e Giovanni* (vero) *figlio di essa* (pag. 107).

Anche in questo punto il pensiero del Gorrino è forte e deciso. Ma può apparire anche eccessivo. Egli dice recisamente:

(21) In tale linea di pensiero è anche il Roschini, come sopra si è visto. Ed il pensiero del resto, è ripetuto correntemente, come si avrà modo di vedere anche più innanzi.



« Le parole *ecce filius tuus, ecce mater tua* non possono avere altro significato. L'avverbio *ecce* (gr. ἰδοὺ da ἰδᾶν = vedere) indica un fatto non solamente positivo e certo, ma così manifesto che devesi quasi *vedere* cogli occhi. Così è nel linguaggio usuale della Scrittura: *ecce adsum - ecce venio - ecce ancilla Domini - ecce Magi venerunt - ecce homo*, etc.

« Pertanto la frase *ecco tuo figlio* esprime in modo più vivace e con maggior enfasi l'affermazione *questi è tuo figlio*, come le parole di Maria *ecce ancilla Domini* equivalgono a dire: *io sono la serva del Signore*. Pertanto è cosa di assoluta evidenza che col dire alla Vergine *Giovanni è tuo figlio*, con ciò stesso Gesù l'ha fatta madre di esso.

« Immaginare che Egli non abbia voluto costituirla madre del discepolo, ma solamente imporre a questo che dovesse *considerarla e trattarla come una madre*, sarebbe fare aperta violenza alla parola divina. Se la frase *questa è tua madre*, potesse significare: *essa non è veramente tua madre*, ma tu *devi tenerla per tale*, non si comprende perchè anche le parole di Gesù ai discepoli *questo è il mio corpo*, non possano legittimamente interpre'tarsi: *questo non è realmente il mio corpo*, ma voi dovete considerarlo come *se lo fosse veramente*. Vi è qualcuno che voglia tollerare una simile interpretazione? » (pag. 107-108).

A più di un lettore qui verrà fatto di dire: vi è qualcuno che in tutto ciò non veda un'esagerazione?

Ma continuiamo nell'esposizione del pensiero del Gorrino. Come Gesù con le sue parole ha costituito Maria vera madre di Giovanni e Giovanni vero figlio di essa, così attraverso a Giovanni ha costituito Maria vera madre degli uomini e gli uomini veri figli di lei (pag. 110-115). « Maria adunque fu costituita da Gesù madre di tutti gli uomini » (pag. 116).

Ma, appunto ancora perchè opera direttamente divina, la maternità di Maria, benchè possa dirsi che entri nel genere della maternità di adozione, « è certamente un'adozione senza confronto più elevata e perfetta di quella che si stabilisce per volontà ed autorità di uomini, poichè fu Dio medesimo che col suo potere supremo ha costituito tra Maria e gli uomini i vincoli spirituali infrangibili di autorità, di appartenenza e di unità familiare ».

Anzi, sempre perchè opera direttamente divina, tale adozione non solo importa vincoli morali e giuridici tra madre e figli, e non solo quindi conferisce a Maria la missione e il potere di madre; « ma conferisce anche per se stessa ai figli la necessaria idoneità per non essere indegni di tanta Madre. *Hoc autem plus habet adoptio divina quam humana, quia Dominus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiae donum ad hereditatem caelestem percipiendam: homo autem non facit idoneum quem adoptat, sed potius eum jam idoneum eligit adoptando* (S. Theol., III, q. XXIII, art. 1).

« Pertanto come l'adozione, colla quale Dio accoglie gli uomini tra i suoi figli, conferisce ad essi la grazia perchè lo siano convenientemente; così in virtù dell'adozione che Gesù ha istituito tra la Vergine e gli uomini,

questi riceverono la qualità per non essere figli indegni della loro Madre » (pag. 116).

Altrettanto dicasi di Maria per riguardo alla missione di Madre che doveva compiere verso gli uomini. Allora fu, per così dire, investita di tale dignità, e ricevette per questo tutti i poteri, tutte le prerogative e tutte le qualità necessarie. Ed allora solo incominciò ad esercitarla effettivamente.

Da questi principi il Gorrino ricava le conclusioni della sua dottrina.

Non solo egli dice che chi negasse tale dottrina, non potrebbe spiegare come e perchè Maria sia veramente Madre degli uomini (pag. 122); ma qui egli trova realmente la chiave della maternità di Maria e del modo con cui Essa esercita tale maternità, conferendo la grazia agli uomini: ossia, come ogni madre, somministrando la *materia ex qua* si forma in noi la vita spirituale.

Tale materia è costituita dai meriti della Redenzione di Gesù Cristo. Ma l'applicazione di tali meriti è effettuata da Maria.

« Non altrimenti giunge alle anime questo tesoro di vita soprannaturale, che sono i meriti di Gesù Cristo, se non per mezzo di Maria. La sua mediazione è il canale, istituito dal Divin Salvatore, per il quale scorre la linfa salutare della Redenzione, la quale operando con le grazie attuali sulle facoltà dell'anima, la dispone a congiungersi con Gesù Cristo.

« La Beata Vergine adunque, con l'applicare alle anime i meriti del suo Figlio divino, *praebet materiam ex qua* si produce in esse la grazia santificante, e quindi la vita spirituale. Per questa ragione giustamente si dice che Ella compie nella nostra rigenerazione spirituale un'azione analoga alla maternità per la trasmissione della vita naturale e quindi che spetta ad Essa il titolo di nostra Madre spirituale...

« È cosa manifesta che questa sua attività di mediazione non ha preceduto l'atto con cui Gesù Cristo sul Calvario le ha conferito l'ufficio di Madre; ma ne è piuttosto la conseguenza e il frutto, poichè la mediazione stessa non è che l'esercizio della maternità adottiva...

« Vi è uno stretto legame tra la maternità divina e la maternità umana della Vergine Beatissima.

« Sembra cosa manifesta che nelle parole: *Ecce filius tuus*, debba vedersi un riscontro coll'annuncio dell'Angelo: *Ecce concipies in utero et paries Filium*. Maria doveva essere la Madre di Gesù per divenire la Madre degli uomini. Come l'incarnazione fu ordinata alla Redenzione, così la Maternità divina fu disposta per la sua Maternità umana, che doveva essere il mezzo ultimo e decisivo per cui fu raggiunto il fine dell'Incarnazione » (pag. 124-125) (22).

(22) Per intendere rettamente il concetto di Corredentrice e di Madre in ordine alla comunicazione della vita soprannaturale, ossia della grazia, da parte di Maria, conviene sempre richiamare che Maria non è l'autrice della grazia, ma solo la comunicatrice o la datrice. Così anche nell'opera della redenzione, il vero merito della grazia va radicalmente a Gesù Cristo, che è il vero ed unico Redentore; la Madonna vi coopera in mille modi, consentendo al sacrificio di Gesù, compatendo con Lui, offrendo, pregando.

Niuno vorrà negare che in questa teoria del Gorrino vi sia genialità ed acutezza. Ma forse ognuno dovrà dire che vi è troppa genialità ed acutezza.

Tralasciando ogni altro rilievo, e sospendendo per il momento il giudizio sul senso e sul valore delle parole di Gesù in croce, noi riteniamo una tale teoria almeno eccessiva, quando afferma che solo in base a quelle parole di Gesù — intese nel senso e nel valore con cui egli le intende — si può intendere la vera e diretta maternità di Maria verso gli uomini.

La vera Maternità di Maria verso gli uomini la si può benissimo intendere — anche in base a divina ordinazione — da tutti gli uffici che Maria compie nell'opera della redenzione umana, ed in primo luogo da quello proprio di corredentrice, anche senza supporre la maternità adottiva comunicata a Lei da Gesù sulla croce.

La quale maternità adottiva, comunicata in tal modo ed in tal momento, sarà, se mai, un coronamento della sua maternità reale verso gli uomini, o di tutti i titoli per cui essa le compete; ma a nostro giudizio non la si può mai dire radice, nè condizione unica ed assoluta di essa.

Ed eccoci direttamente portati al *testamento* del Signore; ossia alle parole da Lui dette in croce, al loro significato ed alla loro portata.

Come si debbono dunque anzitutto intendere le parole di Gesù rivolte alla Madre: *mulier, ecce filius tuus*, e quelle rivolte al discepolo: *ecce mater tua*? — E pel momento preferiamo fermarci al testo in se stesso considerato, rimandando ad altro studio l'esame del testamento del Signore alla luce della tradizione.

Ora, nei soli rapporti personali di Maria e di Giovanni la cosa è chiara, e non presenta difficoltà. Si potrà col Gorrino (*op. cit.*, pag. 107) e con altri dissentire; se mai, dal pensiero del Knabenbauer, il quale pensa che Gesù con quelle parole non volesse se non *Matris orbitati subvenire*, riconoscendo peraltro che lo Knabenbauer allarga il suo concetto dall'aiuto e dall'assistenza materiale a tutto quello che è affetto filiale che Giovanni deve portare a Maria, cui deve rispondere naturalmente l'affetto materno di Maria medesima verso il discepolo. Si potrà quindi, col medesimo Gor-

intercedendo, ecc.; ma essa non acquista propriamente i meriti della redenzione: li comunica. E se i suoi meriti si uniscono a quelli di Gesù Cristo, sono sempre in secondo ordine: si dicano diretti o indiretti, prossimi o remoti, *de condigno* o *de congruo*, perchè in ciò non vi è sempre uniformità nel modo di esprimersi. Si veda al riguardo l'ampia, se non esauriente, trattazione del Lennerz nella sua pregevole opera *De Beata Virgine* (Roma, 1939): sez. 3ª, *De Beata Virgine mediatrice*, pag. 111-245. In modo particolare egli insiste sul concetto della cooperazione di Maria all'opera redentrice: Maria coopera alla distribuzione o all'applicazione dei frutti dell'opera di redenzione, ma non direttamente all'opera stessa della redenzione; ossia, per usare il linguaggio suo, essa coopera alla redenzione *soggettiva*, ma non alla redenzione *oggettiva*, che è opera esclusiva di Gesù. Non si dimentichi poi che anche Maria fu redenta da Gesù, e, come dice S. Agostino, anch'Essa spiritualmente è nata da Cristo: *ex quo magis illa spiritualiter nata est* (*De sancta virginitate*, cap. VI).



rino e con altri, osservare appunto che non è solo Giovanni che deve considerare Maria come Madre, ma che anche Maria deve considerare Giovanni come figlio: poichè Gesù non disse solo a Giovanni: *ecco tua madre*; ma disse anche, e prima ancora, a Maria: *ecco tuo figlio*. E si potrà al riguardo richiamare giustamente l'osservazione di S. Ambrogio che Gesù con quelle parole *inter Matrem atque discipulum dividebat pietatis officia*: l'ufficio dunque era reciproco.

A conferma di ciò, il Gorrino (pag. 108) richiama le parole di S. Cirillo Alessandrino: *commendavit Jesus discipulo Joanni, ut officium filii in eam servaret; MATREM similiter admonuit ut parentis in discipulum auctoritatem haberet* (23). E quindi commenta:

«È chiaro che con tale atto Egli (Gesù) non ha inteso provvedere essenzialmente e soprattutto a vantaggio di Maria, ma piuttosto a favore del discepolo. — La maternità per propria natura non è ordinata a vantaggio della madre, ma a bene dei figli... Quindi nel fatto stesso che Gesù ha costituito Maria, madre di Giovanni, vi è la prova che Egli con questo ha voluto principalmente disporre a favore del discepolo e non della madre» (pag. 108-109). E prosegue:

«Se il Divin Salvatore avesse voluto solamente provvedere alle necessità di Maria, avrebbe semplicemente affidato la sua persona alle cure di Giovanni, e non avrebbe conferito a lei un ufficio che per sua natura importa doveri di altro genere. E certamente non è possibile pensare che Egli abbia assegnata la maternità solamente o principalmente perchè ne risentisse i vantaggi, come un Vescovo non chiama un sacerdote all'ufficio di parroco, solamente perchè egli goda i frutti del beneficio. Evidentemente la Vergine fu costituita madre del discepolo *principalmente perchè ella svolgesse la sua azione materna a vantaggio spirituale dello stesso*... Maria SS. adunque fu fatta madre del discepolo diletto agli scopi della sua redenzione» (pag. 110).

Camminando per questa via, ed unendo il pensiero di S. Cirillo così interpretato con le parole di S. Ambrogio, il quale parla di un *bonum testamentum non pecuniae sed vitae aeternae*, il Gorrino dirà che l'ufficio di Madre esercitato da Maria verso Giovanni non poteva essere che di ordine spirituale e soprannaturale, quindi in ordine alla grazia ed alla vita. Ed in conclusione arriverà a dire che anche nei rapporti personali

(23) Il testo, o meglio la traduzione latina del testo di S. Cirillo, nel Migne suona così; e la traduzione ci pare bene ricalcata sul testo greco: *Tradit autem eam claro suo discipulo, Joanni videlicet, huius libri scriptori, et domum deducere iubet, eamque matris loco habere; matrique vicissim mandat, ut charum discipulum filii loco habeat, charitate nimirum et dilectione naturalis filii officium implendo*. Meglio si direbbe: *charitate nimirum et dilectione veluti in naturalem filium implendo*; greco: *διὰ φειδῶς δῆλον ὅτι καὶ φιλοστοχίας τὴν τοῦ κατὰ φύσιν υἱοῦ πληροῦντά τε καὶ ἃ πομπιζοµένον χρεῖαν*: P. G., LXXIV, 664.

Sull'intero testo di S. Cirillo, che si trova al capo XIX e non al capo XXIII del libro XII del suo commento al Vangelo di S. Giovanni, ritorneremo fra poco.

tra Maria e Giovanni il testamento di Gesù fu appunto, secondo l'espressione di S. Ambrogio, *bonum testamentum non pecuniae sed vitae aeternae* (pag. 110-114): aggiungendo poi che, come tale fu nei rapporti di Maria con Giovanni, così fu pure nei rapporti di Maria con gli uomini o coi fedeli, che in Giovanni erano rappresentati (*ibid.*).

Ma tutta questa impalcatura, costruita sulle parole di S. Cirillo e di S. Ambrogio, manca di fondamento positivo, per non dire che poggia addirittura sul falso, più che sul vuoto. Non ripetiamo quanto si disse nell'articolo precedente a proposito del pensiero di S. Ambrogio. Qui ci limitiamo a mostrare come il pensiero di S. Cirillo Alessandrino non solo non consuona con l'interpretazione del Gorrino, ma ne è assai lontano; anzi risulta ad esso diametralmente opposto. È uno dei non pochi casi in cui un Autore, ripieno di un'idea, la vede dappertutto, anche dove non vi è, appena veda un'espressione che sembri racchiuderla. Ed è il più frequente errore di chi vuole interpretare i testi all'infuori del loro contesto.

Il grande Alessandrino, che senza dubbio può dirsi uno dei maggiori devoti di Maria, e fu, ad Efeso — contro Nestorio — il campione della sua divina maternità; colui che di Maria celebrò con eloquenza le lodi, esaltandone la fede e la difesa dell'ortodossia, si da essere se non il padre, almeno il precursore della celebre frase che di Maria dice *cunctas haereses sola interemisti in universo mundo* (24), qui parla della Madonna in modo molto meno degno di lei, e che anzi oggi, urta il nostro senso (25).

Egli — contrariamente a S. Ambrogio che vede in Maria ai piedi della croce la donna forte che *non mutavit animum* — suppone invece che la Vergine alla vista della passione di Gesù — per naturale debolezza di donna — abbia momentaneamente vacillato nella sua stessa fede riguardo a Gesù suo Figlio. Ed in questo S. Cirillo trova la prima ragione del racconto così minuto e circostanziato di S. Giovanni:

« Quid ergo beatum Evangelistam impulit et minuta quaeque narraret, et mulieres iuxta crucem perstitisse referret? Propositum enim ei fuit docere ipsi quoque Dei matri passionem illam inexpectatam, ut probabile est (κατὰ τὸ εἰκός), scandalo fuisse; et mortis illius acerbitatem, adeoque Iudaeorum illusiones, et ipsos forte milites cruci astantes, qui pendentem ridebant et in ipsius matris conspectu dividere vestem ausi erant, eius animum a recta ratione propemodum excussisse (ἐσκανθάλισε, καὶ μικροῦ τοῦ πρέποντος ἐξέστης λογισμοῦ). Noli enim dubitare tale quid apud se cogitasse: Genui ego qui in ligno irridetur; sed cum seipsum verum esse cuncti potentis Dei Filium diceret, forsán fallebatur; cum dixerit *Ego sum vñta*, quomodo crucifixus est?

(24) Cfr. tra le omilie diverse, l'omilia IV e l'omilia XI: P. G., LXXVII, 991-996; 1029-1040. La prima è riferita anche negli Atti del Concilio efesino.

(25) La cosa fu rilevata anche dal Lagrange nel suo commento al Vangelo di S. Giovanni (pag. 495).

quomodo interfectorum laqueis est implicitus? quomodo persecutorum non vicit insidias? aut quomodo non descendit de cruce, qui Lazarum ad vitam redire iussit totamque miraculis Iudaeam attonitam reddidit? Valde quippe probabile est mulierem mysterii ignaram in eiusmodi quasdam cogitationes incidisse. Recte enim existimare possumus tam gravem natura sua fuisse passionem, ut sobrium et constantem animum de sede sua deturbare posset (πρὸς τὸ καταστῆσαι καὶ τὸν νήφοντα λογισμόν)..... Neque vero mirum est, si mulier eo deciderit... Atque haec quidem dicimus, non vana, ut quidam sibi persuaserit, coniectura ducti, sed ex iis quae scripta sunt, haec de Domini matre suspicantes » (26).

E dopo aver ricordata la profezia di Simeone, che una spada avrebbe trafitto il cuore di Maria, soggiunge :

« Gladium enim aiebat acutissimam vim passionis, quae mulieris animum in absurdas cogitationes avocaret (πρὸς λογισμοὺς ἐκτόπους κατὰ τέμνοσιν τοῦ γυναικίου τὸν νοῦν) ». In *Ioann. Evangel.*, lib. XII, cap. XIX, 25; P. G. LXXIV, 661-663.

Ora Gesù vedendo questi pensieri angosciosi della Madre, doveva venirle in aiuto; e le viene precisamente in aiuto, dandole il discepolo prediletto, che da buon maestro potrà aprirle gli arcani divini :

« Addo his Dominum matri quae in scandalum ceciderat, et perperam de passione iudicabat, providere debuisse. Nam, cum verus Deus sit, et cordis intima scrutetur, atque profunda cognoscat, quomodo ignorasset cogitationes quibus tunc ob venerandam crucem turbabatur? Cum ergo intimas eius cogitationes agnosceret, eam optimo praeceptori tradidit, nempe discipulo qui mysterii altitudinem exponere recte et idonee poterat. Sapiens enim erat profecto et theologus (27), quique eam excipit et deducit hilaris, quidquid de ea Servator iusserat impleturus, *Ibid.*, cap. XIX, 26-27 : col. 666.

Ed è proprio questo, secondo S. Cirillo, il grande insegnamento di questo testo evangelico, delle parole dette da Gesù in croce, ossia — per ripetere la frase di S. Ambrogio — del suo testamento. Il grande insegnamento sta nell'esempio di filiale premura che Gesù mostra verso la Madre angosciata e titubante, confermando quanto nella legge era detto dell'onore che i figli debbono ai parenti :

(26) Si richiami che per S. Cirillo, come ho detto sopra, questo è lo scopo preciso del racconto minuzioso e circostanziato di S. Giovanni.

(27) Il nome di *teologo* per eccellenza è dato dagli antichi a S. Giovanni Evangelista, per l'altezza del suo pensiero e per la sua profonda penetrazione dei misteri divini. L'elogio di S. Giovanni, da questo punto di vista, si ha in una omilia di S. Cirillo stesso : *qui orbem totum magno et eximio sonitu concussisti, qui voces habes immortales, et oblivio ac tempus tuis cedunt verbis... stella vere magna atque clarissima, stella saluberrima...* (P. G., LXXVII, 985-990).



« Providit Matri in ipso passionis aestu, eo quodammodo contempto... Tradit autem eam charo suo discipulo, Joanni videlicet, huius libri scriptori, et domum deducere iubet, eamque matris loco habere; matrique vicissim mandat ut charum discipulum filii loco habeat, charitate nimirum et dilectione naturalis filii officium implendo (28).

« Sed numquid haec, quaeso, carnis studio Christus ait, ut stulti quidam opinati sunt?... Quid ergo utile Christus hic praestitit? Primum quidem dicimus eum documentum in lege quoque positum firmare voluisse. Quid enim lex mosaica dicebat? *Honora patrem tuum et matrem tuam, ut bene tibi sit* (Exod., II, 20). Neque vero id solummodo fieri iussit, sed ultimum insuper nobis supplicium est interminatus, nisi fecerimus; eodemque propemodum loco posuit in Deum peccare, et in parentes...

« At cum legislator tantum honoristribuendum esse parentibus nostris iusserit, numquid operae pretium erat tam celebre mandatum, Salvatoris quoque calculo comprobari?... Genus enim virtutis pretiosissimum est honor in parentes. Studium autem erga eos non negligere, tametsi nos graves aerumnae circumfluant, undenam, quaeso, discere licet, nisi primum in Christum et per Christum?... Addo his, etc. ».  
(*Ibid.*, col. 663-666).

Sì, è vero; è tutto spirituale il pensiero di Gesù; il quale mai, ma soprattutto dall'alto della croce, non ha parlato per interessi materiali: *non carnis studio*. Ed in ciò si può trovare un riscontro col pensiero di S. Ambrogio, che parla di un *bonum testamentum non pecuniae, sed vitae aeternae*.

Ma questo pensiero spirituale e santo è l'affetto e la premura verso la Madre.

Non è dunque soprattutto a vantaggio del discepolo, ma a vantaggio di Maria stessa, l'ultima disposizione di Gesù: il suo testamento.

Questo almeno è il pensiero di S. Cirillo su questo punto. Proprio il contrario di quanto il Gorrino suppone e gli fa dire, e con lui gli altri Mariologi che si richiamano alle parole del grande Alessandrino.

Si veda quindi quanto convenga essere cauti nelle costruzioni aprioristiche e nelle deduzioni dai testi stralciati dal contesto.

Ogni lettore noterà l'enorme distacco del pensiero di S. Cirillo da quello di S. Ambrogio in questo punto. Il Dottore Alessandrino non vede in Gesù, nei riguardi di sua Madre, se non la premura di sollevarla dal suo sgomento e dal suo smarrimento. Il Dottore Milanese invece non vede in Gesù se non la premura di tutelare l'onore di suo Madre e di procla-

(28) È questo il testo, pur con varianti, riferito dal Gorrino, e sul quale, come abbiamo detto, egli si fonda per ricavare le conclusioni accennate.

marne l'integrità perfetta e la verginità perpetua dinanzi al mondo intero (29).

Nella divergenza di veduta terminale, vi è però identità fondamentale di pensiero. Tanto S. Cirillo quanto S. Ambrogio suppongono in Gesù un pensiero tutto spirituale che è di esempio e di ammonimento al mondo. Il testamento di Gesù non è fatto per interessi materiali: *non carnis studio* (S. Cirillo); ma è *bonum testamentum non pecuniae sed vitae aeternae* (S. Ambrogio). Ed il pensiero comune è quello dell'affetto filiale verso la Madre; e l'esempio dato al mondo, è quello dell'onore che si deve ai parenti.

In questo pensiero ed in questo ammonimento, la persona di Giovanni sta, con quella di Maria, in primo piano. Egli non è solo il testimonio e il relatore del testamento di Gesù: *dignus tanto testatore testis*, come dice S. Ambrogio; ma è lo strumento scelto da Dio per attuare il pensiero e concretare l'esempio. Egli sarà il figlio della Madre di Gesù. Con ciò non soltanto avrà verso la Madre adottiva tutto l'affetto proprio di un figlio, ma — nel pensiero di S. Ambrogio — sarà il chiaro indizio che Maria, affidata al discepolo, non ha nè figli nè sposo; e così è proclamata e tutelata la sua perfetta verginità. E nel pensiero di S. Cirillo, Giovanni sarà l'ottimo maestro e l'ottimo teologo che alla stessa Madre di Dio aprirà i segreti dei divini misteri.

Non poteva il discepolo prediletto, nei disegni di Dio, avere anche un'altra missione: quella di rappresentare l'umanità intera o almeno i fedeli nei riguardi di Maria?

Noi abbiamo già visto che S. Ambrogio, proprio in questa scena della passione attribuisce a Giovanni l'ufficio di *rappresentante* nella storia del mondo e della redenzione. Egli è il rappresentante del popolo giovane, ossia dell'umanità gentile, a cui, per volere divino, in seguito all'a nascita del Verbo, con la predicazione del Vangelo, la Chiesa — raffigurata in Maria — passa, dopo di essere stata in qualche modo appannaggio del popolo più antico, l'ebreo:

« *Mysterium tamen est quod commendatur (Maria) Joanni inter ceteros iuniori; quod non otiosis auribus debemus accipere... Discat ergo Ecclesiae hic esse mysterium, quae populo seniori specie ante copulata, non usu, posteaquam peperit Verbum, et in corporibus ac mentibus hominum per fidem crucis et sepulturam dominici corporis seminavit, ex praecepto Dei societatem populi iunioris elegit* ». (*In Luc.*, X, 134: P. L., XV, 1931).

(29) In questa divergenza sono bene caratterizzati i due Dottori: il Milanese e l'Alessandrino. Tanto Ambrogio quanto Cirillo, come tutti i Padri della Chiesa, hanno un pensiero fondamentalmente cristiano e cristocentrico. Ma nello stesso pensiero cristocentrico, in Ambrogio prevale e si accentra di più il lato mariano, mentre in Cirillo prevale il lato cristologico. Tutta la sua azione al Concilio di Efeso, anche nella difesa della divina Maternità di Maria SS., chi ben la considera, si accentra qui.

Certo qui siamo ad un'interpretazione allegorica mistica del testo del Vangelo e delle parole di Gesù. E Giovanni è il rappresentante del popolo gentile non direttamente di fronte a Maria, ma di fronte alla Chiesa in Maria raffigurata.

Ma non potrebbe, o in senso mistico o in altro modo, Giovanni essere considerato il rappresentante di tutta l'umanità o di tutti i fedeli nei confronti diretti di Maria SS.?

Eccoci al punto culminante e cruciale della questione.

Il punto più importante relativo al testamento di Gesù, è senza dubbio, infatti, quello di sapere se nella persona di Giovanni si debbano o si possano considerare racchiusi o rappresentati tutti gli uomini, o almeno tutti i fedeli; se quindi con le sue parole Gesù abbia realmente costituita o dichiarata Maria vera madre universale degli uomini o dei fedeli, e questi figli di Lei.

Riservandoci, come già si accennò, di dire in altro studio, del testamento del Signore alla luce della tradizione — sia in base ai documenti dei Padri e degli esegeti antichi, sia in base all'attuale insegnamento della Chiesa — qui ci limitiamo ancora, come pure già si disse, al testo evangelico considerato in se stesso.

E vogliamo procedere con la massima chiarezza e semplicità, a costo di apparire elementari.

Il testo è noto, e non sarebbe il caso di ripeterlo. Siccome però i Mariologi moderni, e con essi più di un esegeta (per es. Simon Prado) insistono sulle particolarità o sulle circostanze della scena, conviene riprodurlo ancora una volta nella sua integrità.

Gesù è in croce, ove col suo sacrificio sta per compiere la redenzione del mondo. Tre parole, secondo S. Giovanni, Egli pronuncia dall'alto della Croce (30). L'ultima fu: *consummatum est*; poco prima aveva detto: *sitio*; la prima parola fu quella rivolta a Maria ed a Giovanni: ed è essa che costituisce il testamento di Gesù.

Ecco la scena:

« Stabant autem iuxta crucem Jesu Mater eius, et soror matris eius, Maria Cleophae, et Maria Magdalene. Cum vidisset ergo Iesus Matrem et discipulum stantem quem diligebat, dicit Matri suae: *Mulier, ecce filius tuus*. Deinde dicit discipulo: *Ecce mater tua*. Et ex illa hora accepit eam discipulus in sua ». (Jo., XIX, 25-27).

Come si vede, la scena si svolge tutta fra Gesù da una parte, e Maria e Giovanni dall'altra. Nessun cenno, nelle parole di Gesù, quali suonano, che esse debbano intendersi oltre a quella cerchia, e che nella persona di

(30) Delle sette parole dette da Gesù in croce — riferite dai Vangeli — una è riportata da S. Matteo (XXVII, 46) e da S. Marco (XV, 34); tre da S. Luca (XXIII, 34, 43, 46); e tre da S. Giovanni (XIX, 26-30).



Giovanni si debbano veder racchiusi o rappresentati tutti gli uomini o almeno tutti i fedeli.

Che però le parole si *possano* interpretare anche in tal modo, almeno in senso *accomodatizio*, pensiamo che nessuno abbia difficoltà a concederlo. Ed omai tutti, anche coloro che negano che tale sia il senso letterale, ammettono che tale è, almeno oggi, la pia interpretazione universale (31).

Che poi le parole *possano* avere tale valore anche in senso *mistico*, non è difficile concepirlo, data soprattutto la natura del quarto Vangelo, ove, senza cadere nell'esagerazione razionalistica e modernistica di non vedere se non una *mystica Evangelii contemplatio* e delle *meditationes theologicae* (32), è ammesso da tutti, ed è evidente, che molti fatti hanno, oltre al significato storico letterale, una portata più alta e più universale, che molto bene può dirsi mistica. Si pensi alla moltiplicazione dei pani, e a tutto il discorso del pane di vita, che va dalla fede e dalla parola di Dio all'Eucarestia (Jo., VI); si pensi alla guarigione del cieco nato, ed al relativo discorso della luce del mondo e della luce di vita (Jo., VIII-IX); si pensi alla risurrezione di Lazzaro, e alla proclamazione solenne di Gesù: *Ego sum resurrectio et vita; qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet; et omnis qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum* (Jo., XI).

Un tal senso adunque, senza dubbio, le parole di Gesù lo *potrebbero* avere. Ma lo hanno realmente? Qui è il punto.

Se Gesù lo avesse dichiarato in questo senso, ogni dubbio sarebbe tolto, ed ogni questione finita. Ma Egli non aggiunse altro.

E neppure l'Evangelista, che, secondo l'espressione di S. Ambrogio, scrisse il testamento del Signore più con lo Spirito Santo che non con l'inchiostro — *non atramento, sed Spiritu Dei vivi* — neppur lui aggiunse commento al suo Vangelo.

Altra via non rimane adunque per interpretarlo nel suo vero senso — più o meno recondito o profondo che esso sia — se non l'esame del documento evangelico, o una eventuale spiegazione orale che dall'Evangelista in qualche modo fosse espressa, e tramandata quindi alla Chiesa per via di tradizione (33).

(31) Cfr. ROSCHINI, *Mariologia*, vol. II, pag. 494, nota; ove peraltro troppo affrettatamente conchiude contro di essi; *hinc dicere possumus: ex ore vestro vos iudico*. Va invece lealmente riconosciuto che tale interpretazione omai si impone a tutti gli esegeti — favorevoli o meno — sicchè quasi nessuno omai può dispensarsi dal farne cenno.

(32) Cfr. proposizione 16 dei modernisti: *Narrationes Joannis non sunt proprie historia, sed mystica Evangelii contemplatio; sermones in eius Evangelio contenti, sunt meditationes theologicae circa mysterium salutis, historica veritate destituae* (Denz., 2016). Ammessa la storicità dei fatti, per sè si può ammettere nella mente dell'Autore ispirato un'intenzione ulteriore, che può essere benissimo nella realtà delle cose o nei disegni di Dio.

(33) Questa supposizione di una spiegazione fatta oralmente, prima o dopo il Vangelo, dallo stesso Evangelista, è la più semplice per spiegare l'origine di un'eventuale tradizione su questo punto: che cioè Giovanni nei disegni di Dio e nella mente di Gesù, in quel momento, rappresentasse l'umanità intera o almeno i fedeli. Assolutamente parlando l'origine di una tale tradizione — come vera tradizione divina — si potrebbe spie-

Del testamento del Signore alla luce della tradizione, come già si disse, si parlerà in altro studio. Qui ci fermiamo all'esame del documento in se stesso.

I Mariologi moderni, e con loro anche alcuni moderni esegeti — sia trasportati dalla bellezza dell'idea, sia, forse ancor più, mossi dai documenti pontifici che si esprimono in questo senso, — non solo sono propensi a vedere in Giovanni rappresentati gli uomini tutti o almeno i fedeli; ma cercano di dimostrare che realmente le cose sono così, e non possono essere che così: che questo cioè sia il vero senso del testo evangelico, inteso e dall'Evangelista e da Dio.

Che valore ha una tale dimostrazione? e soprattutto, che fondamento? Evidentemente qui non bastano le affermazioni e tanto meno le declamazioni; ma valgono solo le ragioni, poggiate sul testo.

Ora, a nostro giudizio, l'esame interno delle parole di Gesù, sia in sé, sia nel complesso del contesto e delle circostanze, non può portare ad una conclusione chiara e sicura nel senso accennato; non può andare oltre di una mera *possibilità*, o al massimo, se si vuole, di una *probabilità*. Procedere più innanzi, il solo testo non lo consente.

La cosa apparirà meglio dall'esame delle ragioni e degli argomenti addotti dai Mariologi e dagli esegeti.

Ed incominciamo dai Mariologi più recenti, nei quali, al riguardo, è riassunto il pensiero o è tramandata l'eco dei precedenti.

Abbiam già detto che ci pare eccessiva la pretesa del Gorrino, che la vera maternità della Madonna verso gli uomini non si possa spiegare se non ammettendo che Ella fosse costituita tale dal Salvatore sul Calvario, con le parole dette in croce (*op. cit.*, pag. 122).

Ora aggiungiamo che riteniamo inconsistente tutto il suo argomento per dimostrare che Ella realmen'te fu costituita tale, nella persona di Giovanni, con le parole accennate.

L'argomento, in sostanza, si riduce a questo. Con le sue parole, Gesù costituiva Maria vera madre di Giovanni (pag. 107); e ciò non tanto a vantaggio proprio di Maria stessa, quanto a beneficio spirituale di Giovanni medesimo: cioè, in ordine alla grazia ed alla vita eterna (pag. 108-109). In altri termini, Maria fu fatta madre del discepolo diletto agli scopi della sua redenzione (pag. 110).

« Ma — soggiunse il Gorrino — è cosa manifesta che non vi è stata per Giovanni una forma particolare di redenzione, diversa da quella di tutti gli uomini; quindi la maternità di Maria, che fa parte di tale opera salvatrice, dovette necessariamente riferirsi, nella persona del discepolo, a tutta l'umanità. La condizione di Giovanni, a riguardo della redenzione

gare anche per altra via: per es. con una rivelazione particolare dello Spirito Santo fatta prima della morte degli Apostoli. Ma la prima ipotesi, se un'ipotesi tale si deve ammettere, appare la più semplice e la più ragionevole. Vedremo però che i teologi e i mariologi ne hanno affacciate delle altre, molto singolari.

di Cristo, era identica a quella di ogni altro uomo. Giovanni era semplicemente *uno dei redimendi*; precisamente come *ciascuno degli altri uomini*.

« Nella sua immolazione il Salvatore aveva presente allo spirito tutta la massa dei figli di Adamo, e per tutti ha versato il suo sangue: frutto e assieme strumento efficacissimo di quest'opera redentrice era la maternità della Vergine. Chi può pensare che Gesù abbia voluto che tale mezzo fosse riservato esclusivamente a Giovanni, e non destinato anche a Pietro, agli altri Apostoli, alla Maddalena, ai discepoli, e a tutti gli uomini, i quali erano nella medesima condizione di lui?

« Come nel pensiero, nel cuore e nell'opera eterna del Redentore, con Giovanni erano presenti tutti gli uomini, per i quali Egli ha sacrificato, col sangue, la vita; essi dovettero necessariamente esserlo anche nel dono della Madre, fatto direttamente al discepolo.

« Pertanto le parole del suo testamento *Ecce filius tuus, Ecce mater tua*, sebbene materialmente rivolte a Giovanni, non si arrestavano alla sua persona, ma si estendevano a tutti gli uomini, come a tutti era destinato il frutto del suo sacrificio » (pag. 110-111).

E conclude, riassumendo, il suo argomento in quattro punti, così:

1) che con le sue parole Gesù ha istituita la nuova maternità di Maria, la quale era necessariamente ordinata a vantaggio del discepolo;

2) che tale maternità doveva soprattutto riferirsi all'ordine spirituale e all'opera della Redenzione;

3) che a tale riguardo la condizione di Giovanni era affatto identica a quella di ogni altro uomo;

4) che per tale ragione quindi Giovanni nella sua persona rappresentava la condizione di tutti gli uomini » (pag. 111).

Ancora qui, il ragionamento del Gorrino si presenta in un'architettura idealmente logica e bella; ma che mostra subito tutte le apparenze di una costruzione puramente ideale ed aprioristica; priva perciò di vero fondamento, o che per lo meno richiederebbe una vera dimostrazione del fondamento su cui vuol poggiare. Altrimenti siamo sempre in un circolo vizioso.

Tralasciando la prima premessa — che cioè con le parole di Gesù Maria fu fatta madre del discepolo diletto allo scopo della sua redenzione — premessa sulla quale si è potuto discutere e che, come si è visto, non trova alcun fondamento sui testi di S. Cirillo e di S. Ambrogio ai quali il Gorrino fa appello: l'errore sostanziale del ragionamento, a nostro giudizio, sta nella seconda premessa: la necessità, cioè, della maternità di Maria come strumento e mezzo di redenzione per tutti gli uomini, e che tale maternità non si possa concepire se non in forza delle parole di Gesù in croce.

La redenzione di Gesù era sufficientissima in se stessa, nè aveva bisogno alcuno della maternità di Maria per essere applicata agli uomini. Che se Gesù positivamente volle che tale strumento ci fosse, e che quindi



esso debba ritenersi necessario, la sua esistenza e la sua efficacia si può documentare con altri titoli, anche senza ricorrere alle parole di Gesù in croce. La maternità di Maria verso gli uomini in ordine alla redenzione ed ai suoi effetti, è insita nella sua partecipazione diretta alla redenzione stessa, per cui le compete il titolo di Corredentrice e di Mediatrice. E che vuol dire essere Corredentrice e Mediatrice, se non cooperare alla redenzione ed all'applicazione dei suoi effetti? Vale a dire, alla produzione ed alla comunicazione della grazia, sia nel momento stesso in cui la redenzione si compie, sia dopo, nel corso del tempo.

E questo è sufficiente per costituire in Maria la maternità vera e diretta anche nel senso che giustamente richiede il Gorrino, cioè quello della comunicazione diretta della vita — ossia della grazia — ai figli.

Comunque, il Gorrino — con la sua interpretazione e con tutta la sua ingegnosa costruzione ideale sulle parole di Gesù — suppone piuttosto, ma non prova che esse realmente costituiscano o dichiarino la Madonna vera madre universale degli uomini.

La concezione innegabilmente è bella. Maria, in tutta la sua vita, fino al Calvario, si è preparata ad essere la madre degli uomini; sul Calvario Gesù nel momento della Redenzione, la dichiara, anzi la costituisce tale; ed Essa proprio in quel momento inizia il suo ufficio materno con la partecipazione all'opera di redenzione: ufficio che poi continuerà a compiere con la sua continua mediazione e con il suo costante amore di Madre. Bella, vera e fondata in tutte le sue parti, meno in quella che propriamente si vorrebbe provare: che cioè Gesù con le sue parole — e, secondo il Gorrino, solamente con esse — abbia costituita Maria madre nostra.

Nè una vera prova del fatto ci è dato di trovarla nel Merkelbach. Egli peraltro ci mette per altra via, meno aprioristica di quella del Gorrino, dal quale dissente anche nel modo di concepire la maternità umana di Maria e dei suoi titoli, sebbene con lui abbia comune l'idea che Gesù con le sue parole producesse in Maria un effetto particolare in ordine a tale maternità:

« Unde hisce verbis proprios affectus materni amoris et pietatis, Christus interiore sua gratia efficaciter in ipsa firmavit » (*Mariologia*, pag. 303).

Egli dedica alla maternità umana di Maria oltre dieci pagine (296-306). In primo luogo dimostra che Maria è veramente nostra Madre adottiva in ordine alla vita soprannaturale divina (pag. 296-297); e tra i vari titoli di questa maternità, quali sono quello della nostra spirituale cognazione con Gesù Cristo, quello della cooperazione di Maria alla nostra salute e quello del suo materno amore e della sua materna sollecitudine, enumera anche quello della donazione fatta da Gesù: « quia Redemptor, Christus in cruce, nos ut filios ipsi dedit, et ipsam nobis ut matrem »; ove si limita ad una pura affermazione, senza cenno di alcuna ragione o di alcun argomento.

In secondo luogo dimostra che la Madre del Dio-Uomo rettamente è detta nostra madre adottiva spirituale, avendoci generati alla vita della grazia (pag. 297-302). E ciò prova, prima con argomenti di ragione teologica, in quanto cioè Maria cooperò alla nostra redenzione, consentendo a divenire Madre del Redentore, contribuendo colla sua compassione alla passione del Salvatore e generandoci, così nel dolore, e meritando quindi di essere nostra Madre in perpetuo, per cui ci ama e si prende cura di noi. A questi argomenti di ragione teologica, seguono argomenti di convenienza: da parte di Dio, il quale, come ebbe Maria associata nella generazione del Figlio, così conveniva l'avesse associata nella generazione dei figli adottivi; da parte del Figlio, che essendosi per mezzo di Maria incarnato per comunicare agli uomini la figliuolanza adottiva di Dio, conveniva che la medesima figliuolanza ancora per Maria si comunicasse; da parte dello Spirito Santo, che avendo per mezzo di Maria formato il corpo del Verbo incarnato, per mezzo ancora di Essa conveniva formasse i figli adottivi di Dio, che sono fatti ad immagine e quasi a complemento della generazione umana del Verbo incarnato; infine da parte dell'opera redentrice medesima, la quale, come fu determinata per la colpa del primo Adamo e della prima Eva, così conveniva che fosse compiuta per opera del nuovo Adamo, Gesù Cristo, e della nuova Eva, Maria. Seguono argomenti ricavati dalla Tradizione della Chiesa, in cui, a partire da S. Ireneo, S. Giustino e Tertulliano fino a noi, la maternità di Maria verso gli uomini è chiaramente affermata, ed illustrata molte volte con le ragioni sopra accennate. Chiude la dimostrazione l'argomento desunto dalla vita e dalla Liturgia della Chiesa, in cui Maria è costantemente invocata e chiamata Madre.

A questo punto il Merkelbach si domanda quando e come Maria sia stata fatta nostra madre (pag. 302-305). E dopo aver detto che la maternità di Maria a nostro riguardo, *essenzialmente*, benchè solo *inizialmente*, va ricercata nel consenso dato all'incarnazione del Salvatore, mentre la sua cooperazione alla passione ed alla morte di Cristo ne costituisce l'elemento *integrale* o *completivo*, come la sua cura materna ne forma l'*esercizio conseguente* (34), soggiunge:

« Denique etiam a Christo *solemniter* mater nostra est proclamata in cruce, dum videns Matrem et discipulum stantem quem diligebat, dicit Matri suae: Mulier, *ecce filius tuus*; deinde dicit discipulo: *Ecce Mater tua* (Jo., XIX, 26-27); quo actu quidem non fuit mater constituta (35), sed promulgata et simul authentice designata, ut ministerium

(34) Il Merkelbach riconosce che tutto ciò potè essere variamente inteso: *diversimode fuit explicatum*. Ed anche sull'esposizione da lui proposta si possono fare osservazioni e riserve. A noi pare che il punto capitale della *vera* maternità di Maria a nostro riguardo — se vera maternità è vera comunicazione di vita — va ricercato, come si disse, nella sua cooperazione di Maria, quale Corredentrice, alla nostra redenzione e particolarmente al sacrificio di Gesù Cristo con cui essa si compì.

(35) Si richiami invece il pensiero contrario del Gorrino.

maternitatis erga filios excerceret in perpetuum. Unde hisce verbis proprios affectus materni amoris et pietatis, Christus interiore sua gratia efficaciter in ipsa firmavit (pag. 303).

Qui però non è più una semplice affermazione. All'affermazione il Merkelbach fa seguire una dimostrazione, in cui intende provare che quello proposto, se non proprio il senso letterale, si deve ritenere almeno come senso mistico; e ciò in base alla tradizione della Chiesa, la quale trova il suo appoggio sia nella natura del IV Vangelo che evidentemente contiene dei simboli, sia nel modo di parlare di Gesù, come anche nel fatto stesso o nella materia di cui si tratta, e nelle circostanze che l'accompagnano.

Conviene riferire integralmente il testo, per poterlo meglio esaminare nei singoli punti.

« Etiam si forte non tam late se extendat huius loci sensus litteralis, saltem patet mysticus, quo in traditione Ecclesiae discipulus est symbolum omnium fidelium, et Maria mater erga omnes. Id congruit indoli IV Evangelii, quod refert facta et verba Christi historica, et simul proponit ut symbola veritatis cuiusdam divinae. Cuius sunt in Evangelio plura indicia :

1) *Ex modo loquendi*; dum Maria designatur sub nomine mulieris per excellentiam, et Joannes sub nomine generalis discipuli.

2) *Ex parte materiae*; quia, ut ait Ambrosius, in Luc., X, n. 130 : « Testabatur de Cruce Christus, et testamentum eius signabat Joannes, dignus tanto testatore discipulus (36). Bonum testamentum, non pecuniae, sed vitae, quod non atramento scribitur, sed Spiritu Dei vivi ». Iam vero indecens fuisset, ut universalis hominum Salvator, in ultima sua voluntate, de solis Mariae et Joannis privatis personis sollicitus fuisset in temporalibus, sed omnino debitum erat, ut in ipso actu consummandi suum sacrificium, ad omnes in se credituros curam extenderet, illos matri suae commendando.

3) *Ex parte adiunctorum*; nam in publico Calvariae loco, coram multis testibus, commendatio illa facta fuit, quod satis innuit ibi non agi de singulari commendatione, sed de significatione universali, spectante omnes qui in Christum credituri sunt; item momento quo Christus homines redimit et quo Maria Redemptori assistit consocia, transfixionem patitur a Simeone praedictam, et munus religiosum implet offerendi Filium ex summo amore redemptionis et salutis; cuius amoris solus Joannes non est adaequatum obiectum, sed totum est genus fidelium. Ceterum, omnia verba a Christo prolata in cruce, non particularis tantum significationis et applicationis sunt, sed universalis » (pag. 303-304).

Qui finisce la dimostrazione in sede, diremo, esegetica, ossia in base al testo stesso evangelico. Quanto segue poi, riguarda la tradizione: la

(36) La parola *discipulus* è evidentemente una svista. S. Ambrogio dice e ripete : *dignus tanto testatore testis*.



quale, accennata in qualche modo da Origene e da Giorgio di Nicomedia, troverebbe la sua esplicita affermazione in Ruperto; e dal secolo XII in poi non solo diverrebbe comune, ma verrebbe riconosciuta dai documenti pontifici — da Benedetto XIV a Pio XI — come *sensus perpetuus Ecclesiae*.

Quest'ultima idea, del senso perpetuo della Chiesa, deve essere probabilmente quella che indusse il Merkelbach a cercare la giustificazione di tale sentimento, o di tale tradizione, nello stesso documento evangelico. E questa preoccupazione la si scorge in genere in tutti i Mariologi moderni, i quali fermano la loro attenzione particolarmente sopra una frase di Leone XIII in un'enciclica sul Rosario Mariano, in cui proprio a questo riguardo è detto: *quod perpetuo sensit Ecclesia* (Enc. *Adiutricem*, 5 settembre 1895: *Acta Sanctae Sedis*, vol. XXVIII, pag. 130).

Che un teologo debba tener conto di ciò, è evidente. Gli argomenti esegetici e scritturistici però non devono essere comandati da ragioni teologiche. Ed il Merkelbach pare mantenersi egregiamente in questa giusta linea, quando sembra presentare gli argomenti esegetici come argomenti confermativi, di pura congruenza: *id congruit... cuius sunt in Evangelio plura indicia*. Ma poi nel corso dell'esposizione sembra dimenticare questa giusta riserva, e parla in modo e tono assoluto: *inde cens erat... omnino debitum erat*.

Comunque, giova esaminare ad una ad una le ragioni addotte.

La prima riguarda il modo di dire di Gesù; e pone l'accento su due particolarità: che Maria è designata col nome di *donna* per eccellenza, e Giovanni con quello generale di *discepolo*. A riguardo del nome di *donna*, così inteso e presentato come nome della donna per eccellenza, è facile alla mente fare il richiamo non solo della donna forte della Scrittura, ma più ancora della donna di cui si parla nella Genesi (III, 15) e nell'Apocalisse (XII, 1-6), e concludere che quindi qui si tratti realmente di presentare la Madonna nell'atto di compiere un'opera di valore universale per la salvezza del mondo. Ma, secondo Giovanni, Gesù chiama Maria col nome di *donna* anche nelle nozze di Cana (*Jo.*, II, 4), ove nessuno pensò mai di vedere designata la donna per eccellenza, nè di trovare alcuna relazione di essa con la redenzione del mondo. Si può benissimo invece in entrambi i casi intendere la parola *donna*, come fanno i migliori esegeti moderni, in base alla lingua aramaica ed all'uso del paese di Gesù, quale parola esprimente rispetto ed onore, press'a poco appunto come la parola latina *domina*, da cui viene la nostra parola *donna*. Quanto poi al nome generale di *discepolo*, basti rilevare che esso è il nome comune con cui Giovanni nel suo Vangelo, dal capo XIII in poi, designa regolarmente sè stesso nei rapporti di Gesù, senza alcun'ombra di preoccupazione per un'eventuale rappresentanza di tutto il mondo o di tutti i discepoli nella sua persona.

La seconda ragione è poggiata sul famoso testo di S. Ambrogio, di cui abbiamo discusso a lungo nello studio precedente; ed abbiamo mostrato com'esso non abbia in alcun modo il senso che gli si attribuisce prenden-

dolo stralciato dal contesto. Inoltre Gesù poteva benissimo, in quel momento solenne, mentre pensava alla salvezza del mondo intero, avere anche un pensiero particolare per le persone che aveva più care. Tanto più se, con S. Ambrogio stesso, con S. Cirillo e con altri Padri, si ritiene che con quest'atto Gesù volesse dare un solenne documento di pietà filiale al mondo intero. E questo è appunto il senso del *testamento* del Signore, nel pensiero di S. Ambrogio: con valore evidentemente universale.

La terza ragione, desunta dalle *circostanze*, che sembrano tutte designare appunto un fatto di valore universale, chi ben la considera in tutte le particolarità di luogo (*in publico Calvariae loco*); di persone presenti (*coram multis testibus*), di tempo (*momento quo Christus homines redimit, et quo Maria redemptori assistit consocia*, etc.), vede benissimo che non passa i limiti di una pura possibilità o di una pura convenienza. Tutto ciò infatti — anche a prescindere da altro — si può benissimo intendere anche nel caso già accennato, che Gesù volesse dare al mondo intero un solenne documento di pietà filiale. Che Maria poi in quel momento si associasse alla passione del Signore, risentisse in sé il dolore predetto da Simeone, ed offrisse il Figlio per la salute del mondo intero, può benissimo tutto ciò costituire in lei il titolo di Corredentrice, che è — abbiamo detto — la ragione prima e più bella della sua maternità verso gli uomini; ed è insito nella natura delle cose o del fatto stesso, senza alcun bisogno però che ciò venisse dichiarato dalle parole di Gesù. Nè le parole di Gesù suppongono che Maria dovesse in quel momento concentrare tutto il suo pensiero e tutto il suo amore nella sola persona di Giovanni; ma soltanto che Giovanni doveva da quel momento esserle figlio in modo particolare. Che le parole di Gesù dirette a Maria volessero comprendere tutti coloro che essa dovesse abbracciare nel suo amore materno, non lo si può affermare se non supponendo già ciò che si vuol dimostrare: che cioè esse non volessero indicare un atto speciale di pietà filiale verso di lei, ma la consegna a lei fatta di tutte le anime che venivano o dovevano essere redente. Infine che tutte le parole dette da Gesù in croce abbiano un significato o una portata non particolare, ma universale, si può affermare nel senso che da esse si può ricavare un esempio, un ammaestramento, un simbolo, se si vuole, di valore universale; ma non già nel senso che ognuna di esse avesse un valore veramente universale. Quando Gesù diceva: *Padre, perdona loro, perchè non sanno quello che si fanno*, possiamo benissimo pensare all'esempio universale di perdono; ma il perdono in quel momento, per sé, è invocato per i crocifissori, e non pel mondo intero. Quando Gesù al buon ladrone dice: *oggi sarai meco in Paradiso*, possiamo benissimo pensare al paradiso aperto ad ogni anima pentita; ma il paradiso in quel momento è promesso personalmente al buon ladrone. E soprattutto quando Gesù dice: *Padre, perchè mi hai abbandonato? ho sete; Padre, nelle tue mani raccomando lo spirito mio*, non sappiamo proprio come qui si possa vedere alcun significato, alcuna portata od alcuna applicazione universale, all'infuori di questa: che Gesù patì per tutti, e

tutti possono ricavare il più bell'ammaestramento dal suo sublime e supremo dolore, come dalla sua sublime rassegnazione che si affida interamente al Padre, al quale Gesù rimette il suo spirito.

Intesa così tutta la scena del Calvario, è possibile, sì, che le parole del testamento di Gesù abbiano il senso che loro si vuol dare; ma che l'abbiano realmente, non è in alcun modo dimostrato.

Il Roschini che, come si è detto, tratta assai a lungo della maternità universale di Maria, alle sole parole di Gesù dedica più di sedici pagine (*Mariologia*, vol. II, pag. 484-501). E col P. Ilario di S. Agata O. C. D. stabilisce al riguardo questa tesi:

« Verba Iesu morientis *Ecce filius tuus, ecce mater tua* sumi debent non sensu mere accomodato, sed sensu vere scripturistico, et quidem non sensu typico sed sensu litterali, ideoque vim probandi universalem maternitatem gratiae V. Virginis habent » (pag. 485).

Qui a noi poco interessa la distinzione fra senso letterale e senso tipico; la quale distinzione, poi, non è sempre intesa al medesimo modo da tutti. Ciò che interessa è di sapere se tale senso fosse veramente inteso da Gesù, se non anche dall'Evangelista (37).

Comunque, egli divide la tesi in tre parti: la prima (pag. 486-496) è che le parole di Gesù, quanto alla maternità universale di Maria, si debbono intendere in vero senso scritturistico e non solo accomodativo; la seconda (pag. 496-498) è che non si debbono intendere in senso tipico; e la terza (pag. 498-501), che si debbono intendere in senso letterale.

La prima parte, che è la più ampia e vorrebbe essere la più fondamentale, prova la cosa solo in modo indiretto; ossia non dall'esame diretto

(37) Il Roschini a un certo punto del suo ragionamento, ribattendo l'opinione di coloro che nelle parole di Gesù vogliono vedere solo una preoccupazione o una cura di ordine materiale, ammette la possibilità, benchè non ammetta il fatto — *dato et non concesso* — che S. Giovanni intendesse le parole di Gesù solo nel senso della semplice cura materiale, quantunque Gesù le intendesse in senso più alto e più ampio: perchè — dice — *non necessario hagiographus plenum verborum sensum a loquente intentum assequi debet, prout Angelicus docet* (2<sup>a</sup>, 2<sup>ae</sup>, q. 171, a. 50; *Quodlibet.*, c. VII, a. 14, ad 3). *Etiamsi ergo S. Joannes verba illa in tali circumscripto sensu intellexisset, minime sequeretur ita intelligenda esse.* Ma avverte che un tal senso ristretto e materiale *alienus fuisse videtur a mente Christi in supremo fastigio operis sui supernaturalis messianici* (pag. 495-496). E più innanzi (a pag. 499, in nota) riferisce il pensiero dell'Alameda: il quale pensa che le parole di Gesù Cristo si debbono intendere *in sensu pleniori*. E spiega così il suo pensiero: Gesù Cristo con quelle parole intendeva immediatamente raccomandare a Giovanni che onorasse e prendesse Maria come madre; ma prevedendo che la Chiesa dei secoli posteriori le avrebbe interpretate nel senso della maternità spirituale universale della Madonna, si indirizzò non solo a Giovanni, ma a tutti i fedeli. Questo pensiero, inteso realmente da Gesù, non fu inteso nè da Giovanni nè dalle prime generazioni cristiane, ma solo dalle generazioni successive che penetrarono il senso pleniero delle parole di Gesù: *San Juan y las primeras generaciones cristianas pudieron entenderlas de solo el Discipulo amado; pero esto solo significa que no penetraron el sentido plenior, según el qual Iesu Cristo intentaba darla Madre a todos demás hombres* (*La Virgen en la Biblia*, ediz. 2<sup>a</sup>, 1939, pag. 149-150). Questi due concetti, per quanto singolari, meritano di essere tenuti presenti per quando si tratterà del testamento del Signore di fronte alla tradizione.



del testo, ma coi soli argomenti di autorità, che entrerebbero quindi nel campo della tradizione: quali sono i documenti pubblici dei Sommi Pontefici, le testimonianze della liturgia, i catechismi, la dottrina dei Teologi, degli Esegeti, dei predicatori e degli scrittori di Cristologia, di Mariologia e di Ascetica. In sostanza, il Roschini non meno del Merkelbach si mostra dominato dalla preoccupazione teologica della tradizione su questo punto. Cosa che in un teologo non solo è concepibile, ma anche lodevole e doverosa, quando si tratti di vera tradizione: a patto però che in forza della presunta o reale tradizione, non si travisi o anche solo si violenti il senso esegetico dei testi scritturali.

Solo nella risposta alle obiezioni egli si appella direttamente alle parole di Gesù: *At praeter argumentum ex auctoritate desumptum, afferri potest argumentum ex ipsis verbis Christi* (pag. 495).

Ma tutta l'argomentazione si riduce a dimostrare contro Knabenbauer, Lagrange e Brassac (vedi nota a pag. 494) che le parole di Gesù non possono essere intese *de sola cura temporali Joannis erga Deiparam*. Noi abbiamo già avuta occasione di osservare che la cura temporale di cui Knabenbauer e gli altri parlano, non si deve confondere con una cura puramente materiale, ma abbraccia ogni cura di affetto e di onore di cui un figlio deve circondare la madre. Ma, a parte ciò, dal fatto che le parole di Gesù non abbiano solo un senso materiale o temporale, sibbene anche un senso spirituale e più elevato nei riguardi del discepolo verso la Vergine, non vediamo come si possa dedurre che dunque quelle parole si rivolgevano a tutto il mondo, e che nella persona di Giovanni si debbano quindi vedere racchiusi tutti gli uomini o tutti i fedeli.

Più espressamente sul punto il Roschini ritorna nella parte terza, ove cerca di dimostrare la cosa *ex substrata materia, ex circumstantiis tum loci tum temporis, et ex verbis ipsis ab hagiographo adhibitis*: perchè *omnia postulant ut per verba praefata B. Virgo constituta sit omnium Christi fidelium Mater* (38).

E dimostra tutto con le parole del Card. Lépicier, che qui trascriviamo integralmente:

« a) *Imprimis substrata materia postulat ut Christi verba ad Mariam et Joannem intelligantur hoc sensu, quod Joannes totam tunc fidelium congregationem repraesentaret. Revera, testabatur de Cruce Christus, ait S. Ambrosius, et testamentum eius signabat Joannes, dignus tanto testatore testis* (39). Atqui indecens fuisset ut ille, qui erat universalis

(38) Anche sul punto se la Madonna colle parole di Gesù sia stata veramente *costituita* Madre dell'umanità, come dicono Benedetto XV e Pio XI, oppure semplicemente *dichiarata* o *proclamata*, come dice Leone XIII, vi è questione. Noi abbiamo già visto il pensiero del Gorrino e del Merkelbach al riguardo. Il Roschini, osservando che la maternità di Maria fatta da Cristo ha un valore pubblico, conchiude che le espressioni in fondo significano la stessa cosa (pag. 489, nota).

(39) Del testo di S. Ambrogio ci siamo a lungo occupati nello studio precedente, ed abbiamo visto che esso non è affatto in questa linea di pensiero.

hominum Salvator, in ultima sua voluntate, de solis Matris suae et Joannis personis sollicitus esset; sed congruum erat ut qui omnium Redemptor existeret, in ipso actu consummandi suum sacrificium, ad omnes qui in se credituri erant, curam extenderet, illos Matri suae commendando. Quocirca, sicut in crucifixoribus omnes peccatores, et in bono latrone omnes vere poenitentes, in malo autem latrone omnes increduli obumbrantur, ita in Joanne iure meritoque omnes Christi fideles, quos diligit Christus, censendi sunt repraesentati.

« b) *Circumstantiae* quoque idipsum postulare videntur: Quod enim ultimo vitae Christi mortalis tempore, in loco maxime publico, et coram multis testibus, haec commendatio facta fuerit, sat evincit, ibi non de Joanne tantummodo agi, sed etiam, imo maxime, de omnibus illis qui fidem in Christum Redemptorem accepturi erant. Si enim de solo Joanne actum fuisset, illa commendatio potius fieri debuisset ante Christi passionem, cum videre'tur quod tum potissime et Beata Virgo aliquo indigeret qui sibi filii vices suppleret, et Joannes Virginis protectione confirmandus foret, ne in fide deficeret (40). Rursus, si singularem tantummodo commendationem Christus intendisset, non debuisset hanc suam voluntatem in loco tam publico, qualis erat Calvarius, et coram tot ac tam diversis testibus, propalare (41). Pariter, *tempus* quod Christus ad hanc suam voluntatem manifestandam elegit, idipsum confirmat, quod scilicet fuit *quando anima eius Matris summo dolore transfixa est*. Revera, cum anima violentiori quadam passione agitur, facilius potest aliarum passionum impressionem suscipere. Ergo si Christus hanc commendationem tunc fieri decrevit cum Beatae Virginis animam, iuxta Simeonis prophetiam, *doloris gladius pertransivit*, signum est illum voluisse ut summa materni amoris passio, quae est amor, in illius corde tunc vehementer excitaretur, cuius quidem solus Joannes fuisset impar obiectum, sed cuius totum fidelium genus erat obiectum omnino adaequatum.

« c) Denique *verba ipsa* a Christo usurpata ostendunt, per Joannem, omnes christifideles tunc comprehensos fuisse. Nam primo quidem, Mariam nomine mulieris, non matris alloquitur, quasi innuere velit, gloriosam hanc Virginem nedum esse mulierem illam fortem a Salomone praedictam, quae virtute praestans ac generosa, Christi cruciatus sub Cruce dividere debebat, sed potissime illam esse *secundam Evam*, quae spiritualem progeniem ad beatam patriam a prima Eva perditam reductura erat. Deinde semetipsum Evangelista non sub nomine Joannis designat, sed sub nomine discipuli, et quidem discipuli

(40) Sopra abbiamo visto che S. Cirillo pensa affatto il contrario: non Giovanni, ma Maria è vacillante nella fede, ed ha bisogno dell'ammaestramento di Giovanni che le apra i misteri divini.

(41) Così non pensano per es. nè S. Ambrogio, nè S. Cirillo, i quali non riducono il testamento del Signore ad una semplice cura materiale verso la Madonna, ma ad un solenne documento di pietà filiale dato da Gesù morente al mondo intero.

quem diligebat Jesus (42); unde deserentibus Christum aliis discipulis, ille unus divinitus ad Crucem deducitur, ut in ipso tota fidelium et filiorum Dei universitas repraesentaretur.

« C'est donc — conclut Bossuet — tout le peuple nouveau, c'est toute la société de l'Eglise que Jésus recommande à la Sainte Vierge en la personne de ce cher disciple; et par cette divine parole, elle devient non seulement mère de Saint Jean, mais encore de tous les fidèles. Et par là ne voyez-vous pas, selon la pensée de saint Épiphanie, que la bienheureuse Marie est l'Eve de la nouvelle alliance et la mère de tous les vivants, unis spirituellement au nouvel Adam, pour être la mère de tous les élus? » (43) (ROSCHINI, *l. c.*, pag. 499-501).

Noi crediamo che basti la semplice lettura di queste pagine per vedere che qui non c'è proprio in nessun modo l'argomento preciso che si considera per la tesi che è proposta.

Se si suppone la tesi già dimostrata, tutto quello che qui è detto può servire di illustrazione o di conferma; ma per sé non può fare da argomento dimostrativo e convincente.

Tutte le ragioni che si adducono non passano il limite della possibilità e della congruenza. Possono quindi giungere al massimo, o mostrare una probabilità del senso che si vuol vedere racchiuso nelle parole di Gesù. Più in là non possono andare.

Quanto al primo argomento della *substrata materia*, il pensiero di S. Ambrogio, anziché confermare — come a suo luogo si è visto — depone contro. L'esempio del buono e del cattivo ladrone, in cui sono *adombrati* — si dice — tutti i veri penitenti e tutti gli increduli, non giova a confermare la cosa, perchè tutti intendono che qui si tratta di un puro ravvicinamento simbolico ideale, non di una rappresentazione positiva ed ufficiale. E d'altra parte il medesimo Lépicier sembra riconoscere che il suo argomento non va al di là di un puro argomento di convenienza, quando dice: *indecentis fuisset... congruum erat* (44).

Il secondo argomento, desunto dalle *circostanze* di tempo e di luogo, sembra il più debole di tutti, poggiandosi intieramente su delle supposizioni e non su fatti positivi. Nessuno può dettare leggi a Gesù, per dirgli che *se avesse voluto* fare questo o quello, *avrebbe dovuto* fare così e così. E d'altra parte, come già si notò, l'idea avanzata da S. Ambrogio e da S. Cirillo e dagli altri antichi commentatori, che Gesù intese colle

(42) Come abbiamo già osservato a proposito del Merkelbach, che fa valere analoga ragione, questo è il titolo con cui costantemente l'Evangelista nel suo Vangelo si chiama, almeno dal capo XIII in poi. Il nome di Giovanni non ricorre neppure nelle Epistole, ma solo nell'Apocalisse. E si sa che questo fu molte volte uno degli appigli della critica indipendente per negare l'autenticità giovannea del quarto Vangelo.

(43) Come già si ebbe occasione di notare, prima di S. Epifanio, il parallelo fra Eva e Maria fu proposto da S. Ireneo.

(44) Il Merkelbach invece, come si è visto, al medesimo riguardo, dopo aver detto pure: *indecentis fuisset*, soggiunge: *omnino debitum erat*.



sue parole dare a tutto il mondo un solenne esempio ed un solenne ammonimento di pietà filiale, è più che sufficiente per spiegare tutte le circostanze di tempo e di luogo delle sue parole.

Il terzo poi gioca tutto su un'arbitraria interpretazione delle parole *donna* e *discepolo prediletto*. Argomento buono per una perorazione oratoria, come sulle labbra eloquenti di Bossuet, ma non per una dimostrazione teologica, quale qui dovrebbe essere. Si richiami, del resto, quanto su questo punto si disse a proposito del Merkelbach, che, in sostanza, come si è visto, vorrebbe far valere i medesimi argomenti.

*Conclusione*: nessuno dei Mariologi moderni è riuscito a portare un argomento convincente, dal punto di vista esegetico, per dimostrare che le parole del testamento di Gesù abbiano una portata universale, che nella persona di Giovanni fossero rappresentati tutti gli uomini o tutti i fedeli, e che Gesù con le sue parole abbia veramente costituita o dichiarata Maria loro madre.

Convieni ora vedere quanto dicono o pensano al riguardo i più recenti scrittori della vita di Gesù ed i più recenti esegeti.

Dei più recenti scrittori della vita di Gesù, abbiamo alla mano in questo momento solo il Papini, il Mezzacasa, il Ricciotti e il Boson fra gli italiani; il Mauriac, il Lebreton e il Prat fra i francesi.

Il Papini (*Storia di Cristo*, ediz. 6<sup>a</sup>, pag. 563) si accontenta solo di dire che Gesù, in mezzo ai suoi patimenti ed all'abbandono universale, « ebbe la forza di affidare a Giovanni l'eredità più cara e sacra che lasciava sulla terra: la Vergine dolorosa ». E non aggiunge altro.

Il Mezzacasa (*Vita di Gesù Cristo*, pag. 437) descrive bene, a modo suo, la scena della passione. Ma sul punto si accontenta di dire: « Gesù, vedendosela vicina, vedendo accanto a lei il discepolo che amava, e sapendo che ancor per poco poteva stare unito a queste persone a sè tanto care, disse alla Madre: "Signora Madre (45), ecco il tuo figlio". Poi disse a Giovanni: "Questa è la Madre tua". — E da quel momento Giovanni la prese con sè ». — E neppur egli aggiunge altro.

Il Ricciotti (*Vita di Gesù Cristo*, pag. 740) dice: « Ad un certo punto il crocifisso, raccolte alquanto le forze e accennando alla Madre con la testa, disse: *Donna, ecco il tuo figlio*; poi, accennando al discepolo prediletto: *Ecco la tua madre*. In questo suo testamento il morituro univa per sempre i suoi più grandi amori terreni: la donna di Beth-lehem e

(45) Così il Mezzacasa genialmente pensa di tradurre la parola *mulier* (donna) che secondo la lingua aramaica e l'uso del paese di Gesù, esprimeva un senso particolare di rispetto e di onore. Sostanzialmente il Ricciotti (*Vita di Gesù Cristo*, pag. 328) dice la stessa cosa, notando come anche la parola *domina* in origine avesse quel senso di nobiltà, che ancor mantenne presso i nostri antichi scrittori la parola *donna* da quella derivata, prima che venisse ad avere il significato volgare o comune che ha al presente. In base a ciò, come già si fece osservare, non ha alcuna consistenza l'argomento che vuol vedere nella parola *donna* usata da Gesù, la donna per eccellenza, con il significato universale in ordine alla maternità di tutti gli uomini o di tutti i fedeli.

il giovane che aveva sentito battere il cuore di lui nell'ultima cena. Da quel giorno Giovanni prese in casa sua Maria ». Non una parola di commento. E nessuna parola di commento trovasi neppure nella versione del quarto Vangelo fatta dallo stesso Ricciotti per l'edizione Salani. Così pure il Boson nel suo *Libro della fede, Nuovo Testamento, Vita di Gesù*, si accontenta di riprodurre il testo evangelico e nulla più.

Il Lebreton (*La Vita e l'Insegnamento di Gesù Cristo*, trad. italiana di Mons. R. Nascimbene; Brescia, pag. 459-460) riproduce la scena evangelica e nota: « Questa scena così intima e commovente fu sempre cara alla pietà cristiana; Sant'Ambrogio la commenta in una lettera al clero di Vercelli » (46). E dopo riportato il passo di S. Ambrogio, che noi a suo luogo abbiamo discusso e commentato, soggiunge: « Nulla aggiungeremo a questo testo: contempleremo in silenzio il grande mistero ».

Il Mauriac (*La vita di Gesù*, trad. ital. di A. S. Novaro, Mondadori, pag. 279) ha, benchè solo di sfuggita, un cenno alla maternità universale di Maria, che è anche Mater nostra per l'eternità. « Dal fondo del suo patimento, Gesù abbraccia con un solo sguardo le due creature che ha più amato al mondo, e le affida l'una all'altra. "Donna, ecco il tuo figlio. — Ecco la tua madre"; e la nostra, per l'eternità. Maria e Giovanni non si lasceranno più ».

Il Prat (*Jésus Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre*, vol. II, pag. 400-402) è colui che si diffonde di più sull'argomento. Giova riprodurre per intero il suo pensiero, che è insieme il pensiero di un biografo, di un esegeta e di un teologo, che è bene al corrente della questione, e che per altro, come ognuno potrà rilevare, non sa in sostanza pronunciare una parola definitiva.

Dopo aver riportato il testo evangelico, ed aver notato che esso è dovuto a S. Giovanni, il quale, per discrezione, tace il nome di sua madre Salomè, e mette se stesso in rilievo solo tanto quanto è necessario per dare un senso alle parole del Maestro, soggiunge:

« L'idée que le disciple bien-aimé nous représentait tous au pied de la croix, cette idée maintenant si populaire, et si douce aux âmes pieuses, paraît tante naturelle, puisque saint Jean était seul au Calvaire pour recueillir le testament de Jésus. "Tous le disciples, dit Bossuet, l'ont abandonné; il n'y a que Jean son bien-aimé qui lui reste; telment que je le considère aujourd'hui comme un homme qui représente tous les fidèles; et pourtant, nous devons être disposée à nous appliquer tout ce qui regarde sa personne » (BOSSUET, 2<sup>e</sup> sermon sur le vendredi de la semaine de la passion). Cependant cette idée si simple n'est venue à l'esprit d'aucun Père de l'Eglise. Les

(46) Noi abbiamo osservato come S. Ambrogio tornò tre volte sull'argomento — nel commento a S. Luca, nel libro *de sancta virginitate* e nell'epistola alla Chiesa di Vercelli — ripetendo sostanzialmente sempre il medesimo pensiero, ma con diverse sfumature che andrebbero rilevate.

trois grands commentateurs du quatrième Évangile, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie et saint Augustin, ne voient guère dans le touchant épisode, transcrit ci-dessus qu'un exemple de piété filiale et un trait de délicatesse du Sauveur mourant à l'égard de son disciple de prédilection (47). Le premier, croyons-nous, qui ait fait brièvement mais clairement l'application dont parle Bossuet, est un moine du XV<sup>e</sup> siècle, le docteur *extatique*, le vénérable Denys le Chartreux: "Le disciple bien-aimé désigne chacun des fidèles. En disant voilà ta mère, Jésus l'a donnée pour mère à chacun des chrétiens, de sorte qu'elle est notre avocate à tous et que nous devons l'aimer et la vénérer par dessus tout, après Dieu". (*Denys le Chartreux*, ed. de Montreuil-sur-Mer, 1901, t. XII, pag. 595). Un autre moine du XII<sup>e</sup> siècle, l'abbé Rupert, avait frayé le voie, en exposant la maternité douloureuse de Marie: "La Vierge enfanta sans douleur l'auteur de notre commun salut, lorsque le Verbe s'incarna dans son sein. Maintenant, au pied de la croix, où elle se tient, elle enfante encore, mais dans la douleur... Elle est donc notre mère à tous et ce que Jésus disait au disciple bien-aimé, il aurait pu le dire justement à n'importe quel autre disciple, s'il eût été présent"» (*Rupert de Deutz*, Tuitiensis, dans Migne, CLXIX, 789-790).

« Le rôle de corrédemptrice est le principe de la maternité spirituelle de Marie. Au pied de la croix elle offre au Père céleste son divin Fils, qui s'offre lui-même sur la croix pour notre salut; et elle l'offre avec l'autorité d'une mère, dont Dieu réclame l'agrément. Jésus, en mourant pour nous, nous adopte frères; et Marie en sacrifiant pour nous son Fils, nous donne pour frères à Jésus et nous adopte pour ses enfants. Le *fiat* de la rédemption, prononcé de cœur par la Vierge sur le Golgotha, répond au *fiat* de l'incarnation et, en quelque sorte, le complète (48).

« On voit que la maternité spirituelle de Marie a des racines

(47) In nota, dopo aver accennate le riferenze dei tre grandi Dottori predetti, ricorda come Giorgio di Nicomedia (*Orat.* VIII, Migne, C, 1476) vede in S. Giovanni un rappresentante; ma la sua rappresentanza si limita agli altri Apostoli, cui Maria durante la vita doveva fare da madre e da guida. Il Prat però riconosce che questo era un primo passo verso il concetto della rappresentanza universale di Giovanni e la maternità spirituale di Maria, quale venne considerata dagli autori mistici dei tempi successivi. Noi ritorneremo sul testo di Giorgio di Nicomedia, come su quello di Ruperto, di Dionigi e degli altri, quando parleremo del testamento del Signore alla luce della tradizione.

(48) Ciò che dice il Prat del valore dell'opera di Maria quale corredentrice in ordine alla sua universale maternità spirituale — come già si accennò — è giustissimo. Il modo però con cui qui è rappresentata la parte di Maria in questa cooperazione e in questa offerta in Gesù a Dio e di noi a Gesù, andrebbe documentato, se fosse possibile. Così com'è espressa, può fare l'impressione di una bella e pia supposizione, come tante altre. Anche il Lagrange esprime un pensiero simile a quello del Prat; ma ammonisce: « Il faut seulement prévenir ceux qui parlent trop facilement des Pères, comme s'ils étaient unanimes, que les plus grands se sont ici lamentablement égarés: on peut lire Cyrille, qui est cependant le docteur de la Maternité divine » (*Évang. selon St. Jean*, pag. 495). Per S. Cirillo si veda quanto sopra si è detto.



plus profondes qu'une donation libre et pour ainsi dire accidentelle de Jésus (49). Elle tient à notre qualité de chrétiens, qui fait de chacun de nous un autre Christ. C'est précisément en vertu de l'identité mystique entre le Christ et le chrétien que se vérifie en chacun de nous l'application des paroles adressées par Jésus en croix à sa mère et à son disciple. Origène en avait déjà fait la remarque avec se pénétration peut-être un peu subtile: "Le chrétien parfait ne vit plus de sa vie propre; c'est le Christ qui vit en lui, et c'est de lui qu'il est dit à Marie: *Voilà votre fils*." » (ORIGÈNE, *Préface du Comment sur S. Jean*: Migne XIV, 32 (50).

Arrivato a questo punto il Prat — in nota — accenna al Terrien, il quale nella sua notissima opera *Marie, Mère de Dieu et Mère des hommes* (p. II, lib. IV, pag. 247-337), dice il Prat, ha tutto quello che si può dire in favore dell'esegesi moderna — cioè dell'idea che nelle parole di Gesù vede Maria costituita madre dell'umanità o dei fedeli, rappresentati in Giovanni — *avec une longue liste d'autorités* (pag. 271-274). E soggiunge al riguardo:

"L'auteur se demande en terminant: "Est-ce un sens spirituel et typique? Est-ce un sens littéral et lequel?". Il exclue résolument le sens purement *accomodatice*. Il tien pour le sens *littéral*, non pas conséquent, mais *immédiat*, tout en avouant qu'il ne l'a vu soutenir par personne. "Ce n'est donc pas sans hésitation, ajoute-t-il, qui je l'aborde, heureux, si j'en pouvais montrer au moins la probabilité" » (pag. 333). *Tâche difficile* — dice il Prat — *et d'un succès douteux!* (*op. cit.*, pag. 402).

Noi abbiamo visto di fatto con qual successo vi siano riusciti i più recenti Mariologi, compreso il Roschini, sulla scorta del Lépicier.

Le ultime parole del Prat sono forse le più sensate sull'argomento. E potremo con esse metter termine a questo punto: *tâche difficile et d'un succès douteux!*

Ma giova vedere ancora direttamente quanto dicono al riguardo gli ultimi esegeti di professione.

Se vi è infatti, in puro campo esegetico, chi possa darci il vero senso delle parole di Gesù in se stesse considerate, pensiamo che essi siano i meglio classificati.

Noi sappiamo già ciò che al riguardo pensano i più quotati fra gli esegeti moderni — dallo Knabenbauer e dal Corluy, al Fillion, al Lagrange e al Tilmann: i quali pensano che dalle parole di Gesù, l'idea che Maria sia stata costituita o dichiarata Madre universale dei fedeli o dell'umanità rappresentata in S. Giovanni, non si può ricavare se non come una *pia*

(49) Non è invece, questo, come si è visto, il pensiero del Gorrino.

(50) Del pensiero di Origene noi abbiamo già parlato, e ritorneremo a parlare.

*interpretazione*, intendendo le parole in un *puro senso accomodatizio*. Il senso letterale, sia diretto che indiretto, o conseguente, sia tipico o allegorico o mistico che si voglia dire (a meno che con ciò non si voglia intendere accomodatizio): il senso letterale, dunque, inteso da Gesù e dall'Evangeliista, è quello di una solenne manifestazione di pietà filiale di Gesù verso la Madre sua e di particolare amore verso il discepolo prediletto, che nella cura e nella pietà filiale verso la Madre doveva sostituirlo.

Abbiamo visto come contro tale interpretazione insorgano unanimi i moderni mariologi — dal Gorrino al Roschini, per non dire degli altri su cui questi si fondano — accusando gli esegeti di *materializzare* e *abbassare* il pensiero di Gesù, espresso in una forma, in un momento ed in una circostanza così solenne, quale era la redenzione del mondo.

E certo, se la pietà filiale si dovesse ridurre solo ad una cura materiale ed economica, come a taluno potrebbe suggerire l'espressione forse meno felice usata dallo Knabenbauer: *matris orbitati subvenire*: se tutta la pietà filiale tra Madre e Figlio, tra Maria e Giovanni, dovesse ridursi a questo, i mariologi potrebbero aver ragione. Ma essi dal senso *non materiale* passano al senso *spirituale*; dallo spirituale al *soprannaturale*; dal soprannaturale all'*applicazione diretta dei benefici della redenzione*; e di qui, il passaggio dal caso particolare di Giovanni, che era *uno dei redimendi*, a quello di tutti gli uomini o di tutti i fedeli che proprio in quel momento *venivano redenti da Gesù* (51) ai quali pertanto Gesù doveva pensare non meno che a Giovanni.

Tra gli esegeti più recenti, favorevoli alla sentenza dei mariologi, il Roschini (*op. cit.*, pag. 493) cita il P. Simon ed il P. Sales.

Ora il Sales, nel suo commento al Vangelo di S. Giovanni (pag. 439-440), incomincia con l'osservare che Gesù con le parole *Donna, ecco tuo figlio* intendeva dire: « Ecco colui che d'ora innanzi ti sarà figlio e avrà cura di te. Gesù amava Giovanni e come pegno del suo amore gli affida la cura di Maria SS. »; e con le parole *Ecco tua madre* « Gesù raccomanda a Giovanni di trattare Maria SS. come Madre, e di prestarle tutti i doveri della pietà filiale: Giovanni comprese bene le parole di Gesù, e da quel momento la prese con sé, o meglio, secondo il greco, la prese nella sua casa »; quindi aggiunge:

« E pressochè universale oggi l'opinione che riguarda Giovanni ai piedi della croce come rappresentante di tutta l'umanità, e ritiene che noi tutti siamo stati affidati come figli a Maria SS. e l'abbiamo ricevuta come Madre ».

Ora da queste semplici parole risulta che il Sales constata il fatto dell'universale opinione di oggi, senza però pronunciarsi sulla questione se

(51) Il ragionamento, fatto con questo processo, è tipico nel Gorrino. Ma esso si può dire giaccia come sostrato nel pensiero di tutti i mariologi di cui si è parlato.

ciò possa ricavarsi dal testo del Vangelo come senso letterale o come senso accomodatizio.

Anzi, subito dopo le parole citate, quasi a mettere sulla retta via o ad impedire che troppo facilmente si corra per quella meno sicura, aggiunge: (cfr. però M. B. 493 e Kn. h. I. p. 558). Ossia rimanda al *Manuale Biblico* del Brassac ed al commento dello Knabenbauer, che, come ripetutamente si ebbe occasione di accennare, stanno per il puro senso accomodatizio.

Non ci pare quindi che il Sales si possa senz'altro contare tra i fautori del senso letterale, come pensa il Roschini.

Esplicitamente invece favorevole ad esso è il P. Simon, il quale tratta direttamente la questione in uno scolio apposito del suo commento evangelico (SIMON-PRADO, *Praelectiones biblicae*, Nov. Testam., Vol. I, pag. 598-599). E siccome fra gli esegeti, e forse anche fra i Mariologi, è colui che porta gli argomenti più seri, giova riferire per intero il suo pensiero.

Lo scolio è intitolato: *De spirituali B. M. Virginis maternitate* (52). E lo spiega: *quaeritur utrum ex his verbis* (le note parole di Gesù) *erui possit verum argumentum theologicum, quo demonsiretur B. Virginem omnium christifidelium spiritualem esse Matrem.*

Salta subito agli occhi la preoccupazione teologica della trattazione. Questa però, per sè, non nuoce alla sodezza degli argomenti che si è in grado di portare.

Dopo aver accennato alla sentenza contraria dei noti esegeti: Schanz, Corluy, Knabenbauer, Fillion, Tilmann, soggiunge:

« Communis tamen inter catholicos doctrina est B. M. Virginem non Joanni tantum, sed et universo generi humano a Christo expirante ut Matrem datam esse, vel melius solemniter declaratam. "Magnum mihi profecto in hoc mysterium significatum videtur: omnes enim nos curae B. Virginis et protectioni eius ac intercessioni commendavit, nobisque fiduciam dedit ut tamquam ad Matrem in omnibus nostris confugeremus" » (Tol.).

Il Toletto è certo un gran nome, e nel campo teologico e nel campo esegetico. Però, come qui si vede, si limita ad esporre una sua opinione personale: *mihi videtur.*

Il Simon porta quindi gli argomenti per la sua sentenza. Sono tre: il primo, ricavato dal testo evangelico; il secondo, dalla dottrina della maternità spirituale della Madonna, contenuta chiarissimamente nella Scrittura e nella Tradizione e nel sentimento del popolo cristiano; il terzo, dalle parole di Leone XIII e da una dichiarazione della S. C. dei Riti del 1903, in cui è detto: *Joannem autem omnes christifideles tunc repraesentasse, ab Ecclesiae Patribus traditum est.*

(52) In nota rimanda alle note opere del Bover, del Gächter, del Bartmann, del Legnami, dello Scheeben, del Terrien ed anche di S. Alfonso: opere tutte, come si vede, prevalentemente teologiche e non esegetiche.

Ognuno vede che di questi tre argomenti solo il primo ha valore esegetico. Gli altri due — prescindendo ora dal loro valore teologico — esulano dal campo esegetico, cioè dall'interpretazione diretta del testo. Il secondo, appellandosi ai testi della Scrittura, in cui — come nel capo primo delle Genesi — la maternità spirituale di Maria, in opposizione ad Eva, è *preannunziata* e nella dottrina di S. Paolo intorno al corpo mistico è *elucidata*, mentre nella tradizione e nel senso del popolo cristiano è *confermata*, se può servire a dimostrare che la Madonna è veramente la Madre spirituale degli uomini, non serve in alcun modo a dimostrare che essa fu costituita o dichiarata tale da Gesù con le parole del suo testamento.

Il terzo, appellandosi soprattutto all'autorità di Leone XIII, che realmente si richiama alle parole di Gesù, non forma un argomento esegetico, ma rientra per sé nell'insegnamento del magistero ecclesiastico, e quindi della tradizione, di cui noi ci occuperemo direttamente in altro studio (53).

Rimane adunque, pel campo esegetico, il primo argomento, che suona così :

« *Vulgarem illam interpretationem (quella degli esegeti sopracitati: Schanz, Corluy, Knabenbauer, ecc.) Filium morientem de Matris sorte curam tantum egisse, excludit aut saltem valde improbabilem reddit :*

a) ipsa supernaturalis illius scenae maiestas, in qua Christus, non ut Filius Mariae, sed ut Pontifex Novi Testamenti sacrificium offerens ab Evangelista sistitur ;

b) altissimus ceterorum verborum, quae Christus in cruce protulit sensus, et ad Veteris Testamenti vaticinia aperte respiciens ;

c) mos quem a puero Christus servavit, se in opere messianico a carne et sanguine, et a quolibet naturali, erga ipsam Sanctissimam Genitricem, respectu independentem ostendendo (cfr. *Luc.*, 2, 49; *Jo.*, 2, 4; *Matth.*, 12, 46-50), et par; *Luc.*, II, 28);

d) denique indoles IV Evangelii symbolica et universalis: cfr. Redemptoris verba: *Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me*, etc. » (*Jo.*, 17, 20).

Non crediamo di essere ipercritici, se diciamo che nessuna delle quattro ragioni qui addotte riflette direttamente le parole di Gesù. Bisogna però riconoscere che aderiscono ad esse, riflettendo bene le circostanze e le modalità prossime che si riferiscono: nel che il Simon dimostra non solo conoscenza larga dei testi scritturali e delle loro referenze, ma anche pro-

(53) Il Simon riferendo le parole di Leone XIII *In Joanne autem, quod perpetuo sentit Ecclesia, designavit Christus personam humani generis*, per pura svista, crediamo, mette il verso *sentit* al presente, mentre e gli *Acta Sanctae Sedis* (vol. XXVIII, pag. 130), e il *Monitore ecclesiastico* (vol. IX, p. II, pag. 150) e la *Civiltà Cattolica* (anno 1895, III, pag. 642) riferendo il documento pontificio, hanno *sensit*, che teologicamente ha maggior valore che non *sentit*, esprimendo meglio l'idea di una continuità anche nel passato.



fondità di penetrazione che difficilmente si scorge in altri esegeti, e tanto meno nei Teologi e nei Mariologi, su questo punto, come in tutto il corso di questo studio si ebbe occasione di osservare.

Ma riconosciuto e detto ciò, che giudizio portare sul valore reale ed oggettivo delle ragioni medesime?

Il massimo è quello che al Simon pare il minimo; cioè quello di una pura e semplice probabilità. Egli dice: *excludit aut saltem valde improbabilem reddit vulgarem illam interpretationem*. Noi invece vorremmo dire: non esclude ma può renderla, forse meno probabile.

Che Gesù, infatti, sia presentato quale Sacerdote del Nuovo Testamento, non esclude che sia sempre un uomo ed un figlio affezionato; e soprattutto — come hanno notato i Padri che toccarono questo punto — che abbia inteso dare al mondo un documento solenne di pietà filiale; o — come aggiunge S. Ambrogio — una prova solenne della perpetua verginità della Madre sua.

Che tutte le parole dette in croce da Gesù abbiano un senso profondo od elevato e si richiamino alle profezie dell'Antico Testamento, si può benissimo ammettere, ammettendo però anche che questo senso è vario e che non esclude anche un senso puramente naturale. Così quando Gesù dice *sitio* (Joan., XIX, 28), è chiara la riferimento, notata dallo stesso Evangelista, alla profezia dell'Antico Testamento (Salmo LXIX, 22); ma non si può escludere che Gesù parlasse di una vera sete naturale e fisiologica. La sete delle anime, che vi si volesse vedere, crediamo che anche nel pensiero del Simon andrebbe al di là del senso letterale, ed appartenerrebbe solo al senso accomodatizio. E non è superfluo ancora rilevare che mentre S. Giovanni per altri fatti della passione e per altre parole di Gesù mette in rilievo la relazione alle profezie dell'Antico Testamento (cfr. XIX, 24-28), proprio per le parole che Gesù rivolge a Lui ed alla Madre, non fa allusione ad alcuna profezia.

Il fatto che Gesù, nel compimento dell'opera sua messianica, dimostri ed ostenti una costante indipendenza dai vincoli naturali, anche nei riguardi della sua SS. Madre, è verissimo (54). Ma come questo fatto non impedisce che Egli durante la vita — pur dopo la risposta data alla Madre in seguito al ritrovamento nel tempio — si mostrasse un Figlio obbediente e rispettoso: *et erat subditus illis* (Luc., II, 51); così poteva ancor meno impedire che in punto di morte si mostrasse figlio affettuoso.

La natura poi simbolica ed universale del IV Vangelo non implica che dappertutto si veda simbolismo ed universalità, se non vi sono per questo ragioni evidenti, che qui non si sono mostrate, limitandosi tutto il ragionamento a mostrare la possibilità o al massimo la probabilità del fatto che ci interessa.

(54) Questo fatto è messo in rilievo, fino con crudezza, dal Mauriac nella sua *Vita di Gesù*. Ed egli stesso, nella prefazione alla nuova edizione, lo riconosce, e in certo modo ne domanda scusa ai lettori.

Al pensiero del Simon vogliamo aggiungere quello di un esegeta ancora più recente: il P. Braun O. P., professore all'Università di Friburgo, il quale nella collezione della Bibbia diretta dal Pirot (Parigi, Letouzey et Ané, 1935) ha tradotto e commentato il Vangelo di S. Giovanni.

Egli incomincia col descrivere la scena, dandole il suo significato naturale e la interpretazione volgare, per usare l'espressione del Simon:

« Suit une scène infiniment touchante, e d'une haute portée doctrinale. Au moment de rendre son âme, considérant au pied de la croix sa mère bien-aimée et son disciple de prédilection, Jésus, malgré ses horribles souffrances, se préoccupe de l'avenir qui va s'ouvrir, après son départ, devant ces deux êtres tendrement chéris. Abaisant son regard vers sa mère, il lui confie Joan, qu'elle regardera désormais comme fils. Ensuite, s'adressant à Jean, il lui demande de tenir Marie pour sa mère. À partir de ce moment, Marie et Jean demeureront ensemble, étroitement unis dans la communauté des mêmes souvenirs et du même amour ».

Quindi aggiunge che secondo una tradizione, unanime dal secolo XII in poi, che trova un primo punto di appoggio in Origene e il suo teologo nell'abate Ruperto (55), S. Giovanni al Calvario *représenterait mystiquement tous ceux qui devaient devenir les frères de Jésus Christ*. Tale dottrina, *chère au sentiment chrétien* fu solennemente sanzionata da Leone XIII e più recentemente da Pio XI. E continua:

« Il ressort clairement de cet enseignement que S. Jean au Calvaire figurait l'universalité des hommes, fidèles et infidèles. Marie les a tous acceptés pour ses enfants » (*Évang. selon S. Jean*, pag. 469-470).

« Mais il ne s'ensuit pas que la maternité de la Sainte Vierge, à l'égard du genre humain, n'ait commencé qu'au Calvaire. Elle est lui bien antérieure, et date du premier instant de l'incarnation. La donation de tous les hommes faite à Marie, au Calvaire, doit être plutôt considérée comme une consécration officielle, en vue de l'avenir, d'un fait déjà existant » (*Évang. selon S. Jean*, pag. 469-470).

È ben difficile in una simile esposizione distinguere il lato esegetico ed il lato, diremmo, teologico. Ed è ancor più difficile dire se l'autore per la rappresentazione *mistica* di S. Giovanni, veda un insegnamento letterale del testo evangelico, o un insegnamento tipico o un insegnamento puramente accomodatizio, intraveduto da una pietà che dicesi *solennemente sanzionata* da due Pontefici, ma che divenne *tradizione unanime* solo a partire dal secolo XII.

L'A. segue, domandandosi se l'ufficio materno della Madonna porti

(55) L'A. non fa cenno della testimonianza, molto più esplicita, di Giorgio di Nicomedia. Quanto al titolo di *teologo* della dottrina accennata, noi pensiamo che esso molto meglio spetti a Dionigi Cartusiano che non a Ruperto di Dentz. E si vedrà perchè.

con sè anche l'intervento della Vergine nella distribuzione delle grazie, sia in generale che in particolare. Sebbene questa domanda sembra esulare dal punto che direttamente ci interessa, in realtà vi rientra per le singolari risposte che l'A. ci dà.

Egli infatti risponde :

« Le témoignage de Jean ne paraît pas suffisant à le prouver. Tout au plus pourrait-on dire avec le Père Lagrange que " notre pitié voit dans l'attitude de celle qui se tenait debout au pied de la croix un indice de la place qu'elle occupe dans notre rédemption ". Si la doctrine de la médiation universelle de la sainte Vierge était par ailleurs établie, elle pojetterait assurément sur le texte de Jean une belle lumière. Mais enfin, cette lumière viendrait d'ailleurs » (*ibid.*, pag. 470).

Quanto l'A. dice della mediazione universale di Maria in rapporto al testo di S. Giovanni, noi pensiamo si debba dire puramente e semplicemente della maternità universale della Vergine.

Supposta già tale dottrina, il testo vi potrà gettare, se si vuole, una bella luce. Ma la luce verrà sempre dal di fuori, non dal testo in sè.

Dopo le parole sensate del P. Prat, queste del P. Braun sono forse le più chiare in argomento. Impresa difficile e di dubbio successo quella di voler ricavare come senso letterale del testo il pensiero voluto (Prat). La luce non viene dal testo, ma dal di fuori (Braun).

In conclusione, il testo in se stesso considerato, può indicare la possibilità, o se si vuole, al massimo, la probabilità che Gesù abbia voluto con le sue parole o col suo testamento costituire solennemente la Madre sua come Madre universale degli uomini o dei fedeli. Gli argomenti portati sia dai Teologi e dai Mariologi, sia dagli esegeti favorevoli a questa sentenza, ben esaminati e ponderati, non concludono nulla di più.

Se tale sentenza ha un fondamento vero e sicuro, bisogna cercarlo fuori del testo.

Rimane quindi a studiare il testamento del Signore alla luce della tradizione, sia dei documenti, sia dell'insegnamento ordinario o comune della Chiesa.

SAC. PROF. EUSEBIO VISMARA, S. S.

Bagnolo P., 3 gennaio 1945, ottava della festa di S. Giovanni Evangelista.

N.-B. — Pur troppo l'indimenticabile D. Vismara fu sorpreso dalla morte (3 gennaio 1945) prima di poter terminare il lavoro propositosi. Del terzo studio che egli intitolò : *Il testamento del Signore alla luce della tradizione*, non ha lasciato che scarsi e incerti appunti ; dai quali tenteremo, se ci sarà possibile, ricavare lo studio completo.

## REVISIONE DELL'ONTOLOGISMO DI S. GERDIL<sup>(1)</sup>

SOMMARIO: I. Il Gerdil nella storiografia filosofica — II. I presupposti dell'ontologismo — III. L'origine delle idee: La Visione in Dio — IV. Caratteri della « Visione in Dio » — V. Limiti evolutivi del pensiero gerdiliano e la polemica sul suo ontologismo; Conclusione.

### I. - IL GERDIL NELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA

Non si cade certo nell'esagerazione dicendo che il Gerdil è un nome pressochè ignoto alla Storia della Filosofia. Questa vigorosa tempra di pensatore infatti è stata sinora completamente trascurata dalla quasi totalità degli storici della Filosofia Moderna, che contenti — se pure — di nominarlo lo hanno etichettato come cartesiano e malebranchiano, senza mai rifarsi alle fonti per coglierne le vibrazioni originalmente e riccamente valide. Di rincontro e in contrasto quasi con la mancanza di saggi valutativi, le opere del G. hanno avuto nel secolo scorso numerosa ed eccezionale diffusione — attraverso edizioni totali o parziali — quale raramente si ebbe anche per pensatori che suscitarono il massimo interesse: basterà ricor-

(1) Giacinto Sigismondo Gerdil nacque a Samoens (Faucigny - Savoia) nel 1718. Giovanissimo entrò nell'Ordine dei Barnabiti. Completata la sua formazione letteraria, filosofica e teologica allo Studio Bolognese, insegnò filosofia a Macerata, a Casale Monferrato, e finalmente all'Università di Torino (1750). Fu precettore di Carlo Emanuele IV di Savoia (1764) e nel 1777 venne fatto Cardinale da Pio VI. Fu al conclave di Venezia, e se non fossero intervenuti motivi di carattere politico, probabilmente ne sarebbe uscito eletto Papa (1798) cfr. G. CAPPELLO, *Il Conclave di Venezia*, in « *Rassegna Nazionale* » di Firenze, 16 aprile 1900). Morì a Roma nel 1802.

L'unica biografia del G. è quella pubblicata dal Piantoni: « *Vita del Card. G. S. Gerdil e analisi di tutte le stampate sue opere* » (Salviucci, Roma 1853, pagg. 375). Lavoro però meno che mediocre e superficiale.

Ai fini del nostro studio ci interessa il significativo itinerario intellettuale gerdiliano che in parte riflette e accompagna quello « vitale » e che si potrebbe così schematizzare: sino al

1750 interesse speculativo, polemico, sistematico in una professione aperta di ontologismo; verso il

1755 l'interesse speculativo si sublima in quello apologetico, senza degenerare nella sua natura, ne riceve però detrimento nella sua sistematicità interna. E il periodo



dare che in poco più di un cinquantennio se ne pubblicarono ben quattro differenti edizioni complete.

Una bibliografia invece sul G. non potrebbe elencare che pochi nomi; e per lo più si tratta di articoli e cenni affrettati non concludenti ad una visione d'insieme.

Verso la metà del sec. XIX l'autorità del Nostro fu coinvolta nelle controversie in pro e contro l'ontologismo. L'interesse allora fu più che altro polemico e animato da spirito di parte.

Un indirizzo più oggettivo si ebbe nella « *Storia del Cartesianesimo* » del Bouiller (2), e più diffusamente in quella del Werner (3) che ne accentuò e caratterizzò il movente scientifico, riuscendo però slegato e frammentario.

Meglio condotto e più sicuro nell'informazione fu il saggio esclusivamente espositivo che il Lantrua pubblicò ne « *La Cultura Filosofica* » (1913) su « *La Filosofia teoretica del card. G. S. Gerdil* ». L'A., in una nota conclusiva, si riprometteva quanto prima di dar alle stampe uno studio « completo » sul nostro Pensatore; oggi però, alla distanza di oltre trent'anni, tale studio non è ancora comparso (4).

Absolutamente trascurabile è poi il farraginoso studio del Bosco (5)

della maturità intellettuale, in cui il G. viene a contatto con le esigenze dei suoi contemporanei. Nel 1755, lasciando la Filosofia Morale, inizia l'insegnamento della Teologia Morale. Con il

1760 il dato scientifico-matematico sempre appassionatamente seguito, si affianca all'indagine speculativa al fine di potenziare l'intento apologetico. Il

1763 segna per il Nostro un accentuato interesse per i problemi pedagogici. Nello stesso anno infatti vede la luce l'importantissima critica al Rousseau. Intorno al

1770 l'attenzione del G. è rivolta precipuamente ai problemi morali, sociali e giuridici. Dopo il

1776 si può dire che la S. Teologia rimane l'unico argomento degli scritti gerdiliani. Notevole nel

1786 l'Ediz. Bolognese di tutte le sue opere. In questa occasione il G. pubblicò l'*Avertissement* che suscitò molte discussioni, e su cui noi appositamente ritorneremo nella parte V.

N.-B. — Oltre alla citata Ediz. Bolognese, ricordiamo ancora le altre edizioni complete: l'Ediz. Romana (vv. 20, Roma 1806-1821) che è la migliore; l'Ediz. Fiorentina (vv. 8, Firenze 1844-1851); l'Ediz. Napoletana (vv. 7, Napoli 1853-1856); l'intraprendente Migne ne aveva anche iniziata una ediz. francese che però non fu condotta a termine. Numerosissime poi le edizioni parziali. Per la bibliografia rimandiamo a quella quasi completa del Boffito, voce « Gerdil » in *Scrittori Barnabiti*, vol. II, pag. 169 ss. (Leo Olschki, Firenze 1933); quello che riguarda direttamente il nostro argomento verrà man mano citato.

(2) BOUILLER, *Histoire de la Philosophie Cartesienne*, vol. II, pag. 23 ss. Parigi 1854.

(3) WERNER K., *Die Cartesisch-Malebransche Philosophie in Italien*, II, G. S. Gerdil, nei « *Sitzungsberichte der phil. hist. Class. Keisel Academie der Wissenschaften zu Wien* », vol. CII, pag. 190 ss.

(4) Del LANTRUA è annunziato — come in preparazione — un volumetto sul G. nella collezione « *Maestri del pensiero e dell'educazione* » presso l'Editrice « *La Scuola* » di Brescia.

(5) BOSCO GIOV. FRANC., *Della vita e degli scritti di S. Gerdil*. Speirani, Torino 1856 pp. 219. È una dissertazione pubblicata per l'aggregazione al Collegio della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino. Della dottrina ontologica del Nostro neppure un cenno.

pubblicato verso la metà del secolo scorso: non è altro che una copiosa antologia mancante di ogni elemento ricostruttivo e critico.

All'infuori di questo, altro non v'è sul pensiero filosofico gerdiliano. Trascurabili sono anche gli studi sulla sua dottrina pedagogica; scarse e indirette le ricerche storiche nonostante il posto preminente che il G. occupò nella storia della Chiesa nel denso periodo che preparò, accompagnò e immediatamente seguì la Rivoluzione Francese.

Limitandomi al campo strettamente filosofico, mi pare che la ragione di questo disinteresse sia da ricercarsi in primo luogo nel G. stesso per il porsi frammentario, occasionale e tendenzialmente *apologetico* del suo pensiero, che coscientemente rinuncia a rielaborazioni personali, concludendo ad una — almeno apparente — minorazione del dato filosofico, appunto in quanto tale. E in secondo luogo — per contrapposto quasi — in una tendenza storiografica che sino a ieri di dominio comune si sente oggi il bisogno di denunciare e vagliare nei suoi schemi aprioristici, a cui — quasi a letto di Procuste — la ricostruzione storica modellata e forzata, ritornerebbe a scapito della stessa oggettività.

Il Gioberti chiamò il G. « *il primo teologo e filosofo non solo d'Italia ma del secolo* » (6). In questo giudizio convennero anche altri illustri pensatori; il Taparelli lo diceva « *immortale principe dei filosofi del secolo passato* » (7); nè credo che il Taparelli possa essere infirmato di flogerdilismo per motivi ontologistici (8).

Senza giungere a queste supervalutazioni che sono di detrimento alla comprensione dell'oggettività (funzione) storica del nostro Pensatore, mi pare che si debba considerare il G. come *il rappresentante tipico, in cui quasi si incarnò la reazione del pensiero cattolico, e anche, possiamo dire, la secolare tradizione spiritualistica del pensiero italiano, contro le aberrazioni illuministico-sensistiche*; e che quindi in una storia adeguata, serenamente oggettiva della Filosofia del Settecento non si possa prescindere dal pensiero gerdiliano, frutto di una mente audace e acuta nella conservazione dei valori tradizionali, e nella comprensione dei nuovi.

Il presente saggio sull'« *ontologismo* » del G. si pone come una *ricerca preliminare e necessaria a una valutazione complessiva* del significato storico e perenne di questo « filosofo » che, partito da una adesione entusiasta all'ideologia malebranchiana, pur conservandone il fondamentale orientamento ontologista, ampliò il suo orizzonte problematico e risolutivo. Di esso tratteremo le linee fondamentali in un ampio studio di prossima pubblicazione su « *Il pensiero filosofico di G. S. Gerdil* ». Di qui il carattere sotto certi aspetti provvisorio e incompleto dell'attuale saggio che di necessità avrà carattere analitico; in esso le osservazioni sparse qua

(6) GIOBERTI V., *Del primato morale e civile*, II ed. Bruxelles 1845, pag. 292 ecc.

(7) TAPARELLI L., *Saggio teoretico di dritto naturale*, Livorno 1845, pag. 569 nota 1.

(8) Cfr. l'edizione bolognese dei « *Principi metafisici e Difesa del sentimento del P. Malebranche*, ecc. » (1856) pag. 327, nota dell'Editore (il P. Milone).

e là, si apporranno più che altro come focalizzazione e chiarificazione della fase di pensiero studiato, che è per certo nella speculazione del G. la meno ricca di originalità e di « sorprese ».

## II. - I PRESUPPOSTI DELL'ONTOLOGISMO (9)

### Dal Cartesianesimo al Malebranchismo

Il rinnovamento talora tempestoso e scapricciato che nel sec. XVIII pervase tutti i campi della cultura e della civiltà si rifletté profondamente nel pensiero gerdiliano, che con vigile senso di comprensione e valutazione assunse un atteggiamento reazionario di fronte alla tentata secolarizzazione di ogni ordine di valori intellettuali e morali, pur sapendo veracemente riviverne alcune esigenze quali fermenti di vitalità nuova. Alla spregiudicata esuberanza e licenza della quasi totalità dei suoi contemporanei, il G. sempre oppose un anelito ardente alla perennità dei supremi valori naturali quale preludio e garanzia di quelli soprannaturali, nei quali soltanto l'uomo storico può attingere la sua pienezza; e i valori naturali volle ritrovare e giustificare in una sintesi filosofico-scientifica adeguata e sufficiente.

La scolastica del sec. XVIII — alla conclusione quasi del graduale processo di disintegrazione iniziatosi alcuni secoli innanzi, e dovuto più che a insufficienza intrinseca, all'abuso della dialettica e del principio di autorità — si poteva considerare come un non significato speculativo e un anacronismo storico. L'assenteismo di fronte ai nuovi problemi, o almeno alla nuova sensibilità problematica, il cristallizzato suo abbarbicarsi a forme a cui era venuta meno la ragion d'essere, la sua crescente sterilità speculativa parevano implicitamente dichiarare terminata già da tempo la sua funzione nel campo del pensiero. I veri della Scolastica, secondo il G. (in ciò sotto certi aspetti d'accordo con il Leibniz), dovevano venir ripresi e ripensati

(9) Per lo studio della dottrina ideologica gerdiliana ci si deve attenere essenzialmente alle opere giovanili, nelle quali solo, tale problema è direttamente e con interesse esclusivamente speculativo affrontato.

Tali: I — Le « INSTITUTIONES LOGICAE, METAPHISICAE ET ETHICAE » che lasciate dall'A. inedite, furono pubblicate nel 1867 dal Vercellone (Marietti, Roma); risalgono al periodo di insegnamento casalese. II — La « DÉFENSE DU SENTIMENT DU P. MALEBRANCHE SUR LA NATURE E L'ORIGINE DES IDÉES, CONTRE EXAMEN DE M. LOCKE... » Editto a Torino nel 1748. L'« Esame » preso a studio dal G. fu pubblicato nel 1706 nelle « *Posthumous Works* » del Locke, vol. VI, sotto il titolo « *An Examination of P. Malebranche's Opinions of Seeing all Things in God* ». III — I « PRINCIPES MÉTAPHISIQUE DE LA MORALE CHRÉTIENNE » lasciati dall'A. inediti, furono pubblicati per la prima volta nell'Ed. Romana. Sono stati probabilmente composti verso il 1743-44.

N.-B. — Per le citazioni mi varrò, a meno che sia espressamente indicato altrimenti, dell'Ed. Romana, di cui sarà indicato ogni volta il volume tra parentesi. Per le opere più frequentemente citate, userò delle seguenti abbreviazioni: *In.* = *Institutiones*, ecc. (nell'ediz. Marietti); *D.* = *Défense*, ecc.; *P. M.* = *Principes métaphisique*, ecc.

nel clima filosofico rinnovellato dal Cartesianesimo. A questa dottrina, formatasi in un'epoca di transizione e di frattura, giustamente il Nostro vedeva riportarsi come quasi a punto di partenza, tutto l'ulteriore sviluppo filosofico moderno, e quindi anche il complesso aggroviato e speculativamente mediocre delle molteplici dottrine del periodo illuministico. Queste però non si apporrebbero come l'interpretazione genuina del nucleo fecondo di verità che caratterizza il Cartesianesimo, bensì come deviazioni e ipertrofie di veri parziali e staccati dalla organicità sistematica.

E il G., che sin dai suoi primi studi filosofici a Bologna era venuto a contatto con il Cartesianesimo, sempre coscientemente aderì a tale orientamento di pensiero, temperandone gli eventuali estremismi assorbenti, per avvalorarne l'anima e il metodo in un quadro in cui i motivi di più svariata provenienza potessero comporsi in un equilibrato *eclettismo*. Espresione anche questa rispondente, in parte almeno, ai suoi tempi che dopo il crollo dei grandi sistemi metafisici del secolo precedente rifuggivano dal rigoroso « *esprit de système* », per risolverlo in un « *esprit systématique* » che, pur dando luogo se non altro come esigenza, ad una visione unitaria, questa la si voleva inferire e derivare dal procedimento analitico (10).

Le linee basilari della metafisica cartesiana furono dal G. mantenute quasi integralmente, anzi furono sviluppate e talora anzi condotte alle loro conseguenze con la necessaria tacitazione di tesi che al punto di partenza non si potevano forse vedere nella loro incomponibilità. E giustamente il Werner poté dirlo il *più grande cartesiano d'Italia* (11).

Questo cartesianesimo non fu però di prima fonte. Esso fu mutuato e assimilato attraverso l'interpretazione non arida, ma intensamente vissuta datavi dal Malebranche. Negli scritti del Nostro infatti raramente si rinvennero riferimenti diretti alle opere del Descartes, benchè il nome ne ritornò frequentissimo, e sempre accompagnato da elogi, come indice di dottrine utilissime alla verità religiosa.

Tuttavia a ben vedere questo Cartesio di « seconda mano », colto in pensiero sovente « anticartesiano » (12), ritrovò, e non di rado, la sua originaria purezza di movimento, sgravandosi dei compromessi teologici a cui il Malebranche l'aveva forzato.

Al cartesianesimo, potremmo dire, parziale di Cartesio, il G. non poteva evidentemente arrestarsi o ritornare, quasi si trattasse di sistema chiuso e definitivo. La storia del pensiero già abbondantemente e chiaramente ne aveva messa in luce la fecondità speculativa e la necessità teoretica di sviluppi e di « inveramenti », anche (come possibilità) antitetici, soprattutto a riguardo del problema centrale dei rapporti tra anima e corpo. Il iato

(10) E. CASSIRER, *La Filosofia dell'Illuminismo*, Firenze 1935, pag. 10 ss.

(11) WERNER K., *op. cit.*, pag. 697.

(12) Cfr. AUGUSTO DEL NOCE, *Nota sull'anticartesianesimo di Malebranche* in « *Riv. di Fil. Neoscolastica* », 1934, pp. 55, 73. ANT. DAL SASSO, « *Malebr. e l'Illuminismo* » in « *Malebr. nel terzo centenario della nascita* », Milano 1939, pagg. 316, 317.



operatosi con Cartesio, tra i due elementi costitutivi dell'uomo non poteva venir superato, una volta accettato tale presupposto « irrelazionistico », che con il sensismo empiristico, o con la dottrina della « visione in Dio »: con Locke o con Malebranche.

Infatti se la mia vera realtà è il solo spirito, imprigionato nel corpo, le mie conoscenze altro non potranno essere che esemplari ed effetti di impulsi meccanici (sensazioni), oppure — se si ammette una conoscenza non riducibile al dato immediato del senso — ci si deve porre in diretta comunicazione con una Sostanza spirituale, la quale con la sua azione diretta produca in noi tali conoscenze. Di qui la necessità (storica) dell'Ontologismo, per chi, saldo nei principi cartesiani, si ribella all'impoverimento sensistico.

E il G. fu veramente « ontologista » e si professò apertamente e francamente seguace del Malebranche. Si discute, è vero, se sia stato ontologista per tutta la vita o solo in un primo tempo, ma ora ci importa chiarire quale carattere e funzione assuma nel G. l'ontologismo o comunque la dottrina malebranchiana; e quale interpretazione e sviluppo vien dato a questo pensiero.

La stima del G. per il Malebranche fu sempre grande, anche se l'entusiasmo giovanile subì nella maturità qualche necessario declino (13). Però questa ammirazione non si piegò mai a servilismo in un vano culto di autorità; si dichiarò discepolo del Malebranche solo perchè in esso e nel suo pensiero era convinto di aver scorto la verità.

Nella prefazione alla « *Défense* » si rinviene una espressione, che pur non andando sopravvalutata, va tenuta nel debito conto: « ... j'ai entrepris ce petit Ouvrage, moins pour défendre le sentiment du P. Malebranche, que je crois très vrai dans le fond, que pour relever un assai grand nombre de faux raisonnements, et de contradictions, non seulement dans l'Examen de M. Locke, mais aussi dans son grand ouvrage de l'entendement humaine » (D. préf. (IV) 11).

Al sensismo lockiano, la cui conoscenza andava in quegli anni diffondendosi in Italia, nulla credeva d'aver di meglio da contrapporre del « sentiment » del Malebranche. Riconosce il Nostro che questa dottrina metafisica è fastosamente attraente e allettante, e la dice ripetendo un appellativo affibbiatole dal Voltaire, « *brillante* » (14), aggiungendovi però subito « non moins solide » (ib. 9). Infatti la grandiosa festa di pensieri che risulta dalla concezione malebranchiana, non è fantasia di « *rêveur et de visionnaire* » (ib. 15; D. Avertiss. (IV) 6), non è un affastellato di « *sublimi illusio-*

(13) Annoverandolo tra i discepoli o meglio tra i seguaci di Cartesio, dice: « inter caeteros Malebranchius claruit metaphisicis operibus clarissimus, cui quidem philosopho paucos comparandos, neminem anteposendum existimo ». In. I, 99, 100.

(14) Cfr. VOLTAIRE, « *Le philosophe ignorant* » in « *Œuvres complètes* », Paris 1789, vol. 32, c. XXI.

ni », (15) (D. (IV) 184) pure esercitazioni dialettiche fuori della concretezza della vita; bensì frutto di ascetismo intellettuale che non disarmava di fronte alle difficoltà e che non teme le astrazioni metafisiche (cfr. D. (IV) 12).

Due sono gli elementi di verità che il G. ritrova in questo sistema filosofico: anzitutto la sua struttura logica interna che risolvendosi in una coerenza assoluta, esclude ogni contraddizione, e attinge quindi la propria giustificazione interiore. « La liaison qui enchaîne toutes les parties du système du P. Malebranche, pourra servir d'apologie à la noble assurance, avec laquelle il propose ses sentiments » (D. (IV) 12, 162).

L'importanza di questo carattere per il G. si comprende se si tien presente che tutte le critiche e i suoi attacchi polemici muovono da esso, e soventissimo ad esso si limitano.

In secondo luogo il G. accentua il carattere religioso che profondamente permea tutto il pensiero malebranchiano.

« *La philosophie de Malebranche conduit droit au Christianisme* » (D. 13), per cui afferma con il Fontanelle che è impossibile essere filosofo malebranchiano e non essere cristiano; e per questo motivo soprattutto vuol valorizzare la dottrina ontologista, e renderla per quanto è possibile dominio di un maggior numero di persone (cfr. D. 15).

Ma tale dottrina non è solo un avviamento al Cristianesimo, ma ancora assai contribuisce ad illustrare molte verità che la Religione ci insegna (D. 45). Il G. però nel Malebranche volle distinguere il teologo dal filosofo, e nell'« *Avertissement* » chiaramente disse di aver voluto seguire solo quest'ultimo. Affermò quindi l'indipendenza della filosofia malebranchiana dalle dottrine teologiche del medesimo, chè, dice, riprendendo una affermazione attribuita a Racine, « Ce prêtre de l'Oratoire étoit aussi mauvais Théologien qu'il étoit bon Philosophe » (D. 6, 7). Infatti la filosofia del Malebranche è « *essentialment vrai* » (D. 255), e con questa affermazione che rivela la sua intima persuasione al riguardo, chiude la lunga e laboriosa difesa condotta a favore del filosofo francese.

Ma questa verità che il Malebranche così magnificamente illustrò e perfezionò (P. M. (II) 21), non fu un suo ritrovato, chè già su questo terreno lo precedette il Thommasin e più ancora sant'Agostino (D. 16, 33) (16).

(15) Per un giudizio complessivo dell'Illuminismo a riguardo del Malebranche cfr. DIDEROT, *Encyclopédie*, Tomo XX, Ginevra 1778 voce *Malebranche*. « Malebranche fu uno dei sognatori più profondi e più sublimi. Una pagina di Locke contiene più verità che tutti i volumi di Malebranche, ma una riga di questi mostra più sottigliezza, più immaginazione che tutto il grosso volume di Locke... ».

(16) Quanto al valore dell'esegesi agostiniana del G. cfr. tra gli altri il CORNOLDI. *Il Rosminianesimo sintesi dell'Ontologismo e del Panteismo*. Roma 1881, vol. II, pp. 25 ss. e nota di pag. 28.

### La gnoseologia come ideogenesi e la prima certezza

Con Cartesio, è noto, si iniziò quello spostamento dell'asse della Filosofia dal piano metafisico a quello gnoseologico, la cui completa realizzazione, condotta sino ad un totale esautoramento, ha dato una linea di unificazione alla Filosofia Moderna. La novità di quest'ultima si risolverebbe infatti, nell'istanza di una fondazione critica, in opposizione al procedere dommatico della Filosofia Classica.

Checchè sia della giustificazione di un tale atteggiamento di pensiero, che vorrebbe — almeno secondo qualche « invero » — una assurda mediazione assoluta del reale, quando tutto il reale è oggetto di problema, noi dobbiamo domandarci se il G. cartesiano convinto, si rese conto della portata dell'intuizione cartesiana; se ne comprese il motivo originario e ne intravvide le conseguenze.

In linea di massima qualcosa comprese ed intravvide; e ciò spiega il suo atteggiamento che al riguardo fu negativo e rettificatore. In tal senso infatti si dovrebbe concludere che il G. non fece suo il valore pregnante che la Filosofia Moderna attribuì al pensiero cartesiano. Di una concezione critica della gnoseologia non vi è nel G. alcuna esplicita preoccupazione: il problema del conoscere è visto nella sua fase metafisica, come problema ideogenetico. Non vi è, in altri termini, un problema del conoscere che non sia perciò stesso problema dell'essere e perciò « metafisica ». Non si tratta di analizzare se noi attingiamo il vero, quanto piuttosto di determinare i caratteri di questo vero, e di giustificarlo quindi non nel fatto contingente, che non potrebbe darcene la ragione sufficiente, ma proiettandolo per il suo carattere di assolutezza e di necessità, e quindi di eternità, nello sfondo concludente del suo Fonte Primo, in cui è la massima ricchezza e varietà nell'identità suprema.

Il G. nega al dubbio cartesiano — non importa se metodico o reale (17) — la possibilità dell'universalità; quindi conseguentemente nega al dubbio quella fecondità che invece gli era stata attribuita da Cartesio. Questi infatti, posta come condizione della conquista della verità che si dubiti di ogni cosa, rinviene che il permanere del dubbio, in ragione stessa del dubbio, è messo in iscacco dall'esistenza del soggetto dubitante: da questa prima conquista altre sgorgano: la distinzione dell'anima (il sogg. pensante) dal corpo, l'esistenza di Dio, la cui veracità e bontà sono garanzia

(17) Dalla lettura delle « Institutiones » che specialmente seguo in questo punto, sembra che il G. propenda piuttosto a credere che il dubbio cartesiano sia stato reale, e in questo senso reagisce determinando quali siano la funzione e i limiti del dubbio ecc. Nell'« *Histoire des sectes des Philosophes* », che credo sia stata scritta dopo il 1760, questo suo atteggiamento mi pare mitigato nell'accentuazione del momento metodico. (Cfr. *In.*, I, 263 ss.).

della rettitudine delle mie facoltà, e che quindi mi libera da quel travaglio interiore a cui avevo dovuto assoggettarmi. Riconosce tuttavia il G. il valore che è contenuto nella formulazione cartesiana, e rivendica l'utilità del dubbio, non solo come strumento e metodo, « qua opportunior nihil excogitari potest ad revincendam cuiuslibet Pyrrhonii pertinaciam » (*In.*, I, 246), ma anche per meglio penetrare le verità singole e parziali.

Ma l'edificio scientifico nella sua integrità e totalità non può costruirsi sul dubbio, perchè vi sono alcune verità e alcuni principi « adeo clara, ut serio de iis nemo dubitare possit », e che quindi distruggono non solo la necessità, ma financo la possibilità del dubbio nell'estensione attribuitavi da Cartesio.

Primo fra questi principi è quello di non contraddizione. E a Cartesio che incalza con il dubbio « iperbolico » — Dio avrebbe potuto darci una natura tale da errare necessariamente e radicalmente, cioè renderci vittime di una logica falsa, ben diversa dalla logica reale — risponde che in tal caso l'inganno e l'errore sarebbero da imputarsi a Dio; la non ripugnanza dell'ipotesi poi non si potrebbe inferire dalla possibilità dell'errore che accompagna la natura umana, essendo questa possibilità subordinata al carattere di limitatezza che alla creatura è essenziale.

Dalla negazione della fundamentalità del dubbio nel valore attribuitovi da Cartesio, e nella sua riduzione ad una funzione precipuamente apologetica nel superamento dello scetticismo, segue anche il depauperamento della primalità assoluta e condizionante attribuita alla coscienza del Soggetto pensante, affermantesi come soggetto esistente, e al criterio di verità inderitone.

E il « cogito » certezza indubitabile della mia esistenza, pur ritornando frequentissimo specialmente nelle opere giovanili del nostro Autore (18), viene in genere coartato alla similare posizione agostiniana « si fallor sum » : ed Agostino di questa verità aveva esclusivamente fatto uso contro ogni istanza scettica (19).

Comprese tuttavia la novità cartesiana nei confronti del pensiero tradizionale che la prima certezza poneva nel principio di contraddizione. E a quest'ultima sentenza si attenne il G., e ancora nel principio di contraddizione rinvenne il criterio di verità. Infatti la prima verità deve essere notissima e certissima, avere in sè la propria giustificazione e dar la giustificazione di tutte le altre verità. Il « cogito », anche concedendo che realizzi la massima certezza e che sia la prima verità in cui ci incontriamo nell'indagine filosofica, non dà la ragione ultima nè di se stesso, nè di tutte le altre proposizioni (cfr. *In.*, I, 250).

La prima verità sarà invece il principio di contraddizione che realiz-

(18) « Je pense, donc je suis. Rien n'égale une telle évidence quoique je ne connoisse pas ma nature, en tant que je pense » (*D.*, 235). « Di questa verità, dice egli altrove, si potrà dubitare a fior di labbra, ma non nell'intimo del cuore » (*Histoires des sectes des Philosophes* (I) 264).

(19) Discorso prelim. ai *P. M.*, ed. Bolognese 1856, pag. 11.



zando le condizioni richieste, dà anche la giustificazione del « cogito ». Motivo per cui tal motivo non può cadere nel dubbio, per la stessa imperativa necessità, per cui non vi cade il « cogito » (cfr. *In.*, I, 252).

Con ciò non si dice che questo principio debba attingere inizialmente la sua formulazione; il che evidentemente sarebbe assurdo pretendere; ma lo si vuol identificare con quell'evidenzialità intrinseca della verità per cui questa si impone al soggetto conoscente. E ancora, questo principio è il criterio di verità che si realizza in una certa qual maniera nel principio cartesiano dell'idea chiara e distinta, non quando si intenda come schema intellettuale, ma come carattere dell'oggetto di conoscenza; infatti, nota il G., esso altro non è che il principio di contraddizione presentato sotto un altro aspetto (20).

Per il G. adunque il valore di Cartesio non sta nel trasferimento del primato dell'essere al pensiero, su cui tanto ha insistito, come abbiām detto, la critica storica dell'idealismo contemporaneo. Non è il pensiero che determina l'essere e giustifica l'esistente; ma viceversa è l'essere che è condizione della possibilità stessa del pensiero; e le leggi del pensiero non sono che concretizzazioni particolari delle leggi dell'essere, e prima di tutte del principio di contraddizione.

E questo senso sanamente metafisico, con cui il G. si inserì nella linea della speculazione tradizionale, fu in lui fecondo e ricco di sviluppi.

### Idea e sentimento

Dottrina basilare dell'ideologia gerdiliana è la distinzione tra il « *percepire per sentimento* », e il « *percepire per idea* », o più semplicemente ancora tra il *sentire* e il *conoscere*: infatti nel G., come già prima nel Malebranche, tale distinzione corrisponde ad una esigenza che per essi è essenziale: cioè distrugge ogni pretesa di edificare il fondamento della conoscenza sullo stesso soggetto.

Posto infatti che le nostre modalità sono per definizione stati soggettivi, se vogliamo ottenere delle conoscenze vere e solide, dobbiamo uscire da noi stessi e ricercare un ordine di realtà che non cada sotto i sensi. Un tale ordine da noi indipendente e al contempo tale da imporsi a tutte le intelligenze, il G. ci addita al termine della indagine invitandoci a trascendere la limitatezza che ci è propria, essendo creature, e ad affisarci in Dio.

Nella distinzione tra sentire e conoscere il G. vede l'apporto originale e definitivo del Malebranche alla dottrina della visione in Dio; tale dottrina infatti per l'innanzi, quantunque appoggiata sopra validissimi fondamenti, era stata soggetta a numerosissime difficoltà. Il Malebranche accettando il

(20) Cfr. *Histoire des sectes des Philosophes*, (I), 264.

dualismo cartesiano e sviluppandolo nell'occasionalismo, portò la dottrina di Platone, di S. Agostino e di altri grandi Padri della Chiesa « au jour de l'évidence même, et au dernier point de sa perfection » (D., 50). E il G. volle porsi anzitutto come chiarificatore di tale dottrina considerata definitiva almeno nella sua parte essenziale (D., 124).

Uno dei termini che più spesso ricorrono nel dire dell'illustre filosofo francese, è il verbo vedere « *Voir* ». Esso non va inteso esclusivamente nella sua accezione sensibile; va invece considerato come un modo misto, quindi come espressione di una unità sorgente da una complessità.

L'unità è l'effettivo e concreto conoscere; la complessità è data dagli elementi per cui c'è conoscere colto nella sua completezza.

Il « *voir* » comprende infatti (nel senso che può significare): 1) l'idea; 2) la percezione di quest'idea; 3) il sentimento o sensazione (cfr. D., 161; *Instit. Phil. Moralis* (VI), 129, 130).

La percezione è sempre presente in ogni atto di conoscenza; è infatti l'atto primo insorgente nel soggetto, che viene a contatto con l'oggetto. Il G. la definisce nelle sue « *Institutiones Logicae* » (I), 207) con la tradizione scolastica « *Perceptio est simplex rei alicuius apprehensio, sine affirmatione vel negatione* », ma per lui questa definizione non è completa; si esige ancora la « *passività* » (cfr. *In.*, I, 175, 176; D., 56).

Riflettendo su di noi stessi vediamo che gli oggetti delle nostre percezioni si dividono in due categorie: a volte infatti percepiamo le nostre proprie affezioni, come il dolore, il piacere, il colore ecc.; altre volte invece percepiamo oggetti esterni come una colonna, un triangolo ecc.

Approfondendo ancora la nostra ricerca vediamo che a queste due categorie di percezioni si accompagnano differenti caratteristiche. Nella percezione delle mie affezioni, io (sogg. percipiente) non riesco a distinguere neppure intellettualmente l'oggetto della percezione dalla stessa percezione. Il dolore che io dico di percepire, si identifica con la stessa percezione per cui io sento ed esperimento il dolore.

Gli Scolastici parlerebbero di coincidenza e identificazione di oggettività e formalità.

Si ha allora il « *percepire per sentimento* ».

Al contrario nella percezione di oggetti esterni (distinti dallo stesso soggetto) riluce massima la distinzione tra la percezione e l'oggetto della percezione. Infatti nella percezione di un triangolo altro è il triangolo, che io percepisco, dalla percezione del triangolo stesso: è il « *percepire per idea* », il vero ed unico conoscere.

Il « *sentimento* » si ha nella presenza dell'anima a se stessa, cioè nella percezione o, meglio, nella autopercezione, nel senso di un riferimento della molteplicità del fluire psichico all'unità del soggetto senziente e pensante.

Sentimento è « *sensus intimus, quo animus sibi conscius est se percipere, velle, sentire, et huiusmodi* » (D., 57). E il percepire del farsi mol-

teplíce del mio essere, dell'anima mia : è il rivelatore della mia interiorità, ma non ne è l'idea e quindi conoscenza, nel senso che me ne riveli oltre l'esserci, anche la quiddità, e mi permetta conseguentemente un giudizio oltrechè esistenziale, anche essenziale.

Quindi per conoscere l'oggetto del sentimento, cioè le modificazioni che s'accompagnano alla mia attività (sensu lato) — « pensée, manière de penser, une modification de l'âme » (21) — ci vorrebbero delle idee non riducibili al sentimento.

Il G., a conforto della distinzione dell'idea dal sentimento, e della loro inconfondibilità quantunque nella contemporaneità e unità concreta, apporta due argomenti :

1) l'idea è fonte di chiarezza, mentre mai lo è il sentimento solo.

Il sentire solo infatti è una percezione senza conoscere : ogni conoscenza nel senso più vero e più ricco è dell'intelletto, che procede per idee ; quindi se nel sentimento si accompagna la conoscenza, questa è frutto di irraggiamento intellettuale, nell'unità inscindibile concreta del soggetto percipiente e, quindi, senziente e cosciente. L'esempio che il G. adduce è tratto dalla dottrina delle qualità sensibili.

Identificandosi il sentimento con le modificazioni dell'anima, e quindi in certa qual maniera essendo l'anima modificata, se fosse (il sentimento) fonte di chiarezza, ne dovrebbe seguire una chiara conoscenza dell'anima nostra ; per cui ancora sarebbe impossibile attribuire il colore alla rosa, il suono all'aria, i sapori alle vivande, come dall'idea di triangolo risulta immediatamente l'impossibilità di attribuirlo ad altro soggetto, fuorchè all'estensione. Ed è invece solo per mezzo dell'idea di estensione che riusciamo a comprendere come tali qualità non sian dei corpi, ma del soggetto senziente (cfr. D., 57 ; 162, 163).

2) Se poi il sentimento non fosse distinto dall'idea, sarebbe idea e conoscenza delle modificazioni dell'anima. Nel sentimento però si ha l'unione e l'identificazione della percezione con l'oggetto della percezione. Per cui, posta l'ipotesi che il sentimento non fosse distinto dall'idea, e fosse l'idea (conoscenza) della modificazione, si avrebbe che queste modificazioni non si potrebbero conoscere altrimenti che nel sentimento, cioè nella presenza attuale (affezione attuale) delle modificazioni. Esempificando : per conoscere il dolore si richiederebbe l'attuale affezione del dolore ; il che evidentemente ripugna, perchè ne seguirebbe per es. che Dio, non potendo essere affetto da dolore, non conoscerebbe il dolore. L'anima poi nello stato di beatitudine non potrebbe conoscere in Dio il dolore, e neppure potrebbe rammentarsi di una modificazione avuta per l'innanzi, e di cui al momento attuale non ha più alcuna affezione, ma solo rimembranza e memoria. « Le souvenir se fait en nous, lorsqu'une pensée nous revient dans l'esprit, et

(21) MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, L. III, p. II, par. I, pag. 48, ed. Durand, Paris 1762.

qu'elle se trouve jointe avec un sentiment, ou une conviction intérieure, que nous l'avons déjà eue autrefois » (D., 178) (22).

Si ha dunque nella memoria di un dolore, una affezione e modificazione dell'animo, che non sentiamo (sentimento) come già sperimentata. Però questa modificazione non ha nulla a che vedere con la affezione o modificazione (sentimento) percepito quando ho provato quel dolore. Cioè altrimenti ho presente il sentimento del dolore senza aver sperimentalmente presente il dolore.

Le sensazioni hanno nel provvidenziale piano voluto dall'Autore della Natura, uno scopo esclusivamente *economico-pratico*.

Non sono causate dagli oggetti che vengono in contatto con noi; sorgono nell'*« occasione »* di questo contatto, ma non ne sono frutto: infatti gli oggetti materiali come possono avere efficienza su di un soggetto non materiale? e poi a che si può estendere l'efficienza di un oggetto materiale, se non ad una pura comunicazione di moto?

E a modificazioni di moto in nessuna maniera si possono ridurre le sensazioni (23).

Inoltre, se il frutto che io gusto fosse la causa efficiente della mia sensazione, dovrebbe pur essendo acerbo, maturo o mezzo, cagionare l'identica sensazione, e non già sensazioni affatto diverse secondo i diversi stati: dovendo « les effets toujours garder une exacte correspondance avec leurs causes efficientes (P. M., 9; cfr. *Phil. Moralis Instit* (VI), 138, 139).

Ma mai si dovrebbe poter passare dalla sensazione di dolore a quella di piacere e gradimento, perchè queste si escludono a vicenda. Per cui « il faut reconnaître ici les lois d'une Providence infiniment sage, qui veille à la conservation de notre être, et qui a combiné d'une manière admirable pour cet effect les lois générales de la communication des mouvements, avec les lois de l'union de l'âme, et du corps » (P. M., 9, 10).

Dio solo è la causa unica e vera delle nostre sensazioni.

La vera conoscenza si ha solo quando vi è *l'intelligibilità* o unione intelligibile. Gli oggetti materiali non possono essere percepiti immediatamente, perchè, essendo l'unione condizione di ogni percezione, non si può concepire anche qui una unione conoscitiva tra soggetto pensante e oggetto materiale.

Il termine immediatamente conosciuto sarà l'idea, o come dice il G., « *la ressemblance* » (D., 84) dell'oggetto, che in tal maniera è presente allo spirito. Giustamente l'Editore Napoletano fa osservare che il G. usò, come già il Malebranche, il termine « somiglianza » per essere più vicino alla « similitudo » tomista, mentre avrebbe piuttosto dovuto — in più stretta aderenza alla sua dottrina — parlare di « tipo », « modello », « archetipo ».

(22) Cfr. Sul valore del conoscere sensitivo nell'Ontologismo: VERCELLONE, *Dissertazioni Accademiche*, Spithöver Roma 1864, pag. 277, nota.

(23) Cfr. *Dissertazione dell'origine del senso morale* (II), 168.



Infatti in questo senso è anche ambigua la definizione di idea che dà nella « *Dissertazione dell'Origine del Senso Morale* »: « chiamo idea codesta rappresentazione di un oggetto qualunque che fassi allo spirito, per la quale lo spirito il conosce » (*op. cit.* (II), 170).

Sul carattere equivoco di tali definizioni riducenti l'idea a rappresentazione (quasi immagine riflessa sul soggetto da parte dell'oggetto) aveva già richiamato l'attenzione il Malebranche stesso (24).

Infatti non si può ridurre l'idea avente carattere onotologico a modalità puramente rappresentativa.

« *Les idées sont donc des choses réelles, distinguées des corps, et qui pourtant les représentent. Lors donc que je regarde une statue, faite selon toutes les règles de l'art, ce n'est pas la statue matérielle, qui est l'objet immédiat de mon esprit qui la voit, c'est l'idée qui la représente, et que j'aperçois immédiatement. Or cette idée spirituelle qui la représente, et qui est en elle-même une et indivisible, ne peut la représenter qu'en tant qu'elle réunit dans sa simplicité toute la réalité des différentes parties de la statue avec toutes leurs rapports, et toutes leurs proportions, et qu'elle les présente ainsi comme un seule à l'esprit. Cette idée qui contient donc d'une manière simple et indivisible toute la réalité des différentes parties qu'elle représente; car elle ne pourroit les représenter, si elle n'en contenoit la réalité, cette idée, dis-je, a en elle-même toute la perfection qu'auroit un tout matériel, si ses parties pouvoient se communiquer leur propre perfection, et s'identifier en un seul tout simple et indivisible. C'est donc dans cette idée que je trouve la forme de la beauté... Admirable propriété des idées qui représentent la matière sans contenir formellement les propriétés de la matière, et qui doivent par conséquent les contenir éminemment, c'est-à-dire en avoir toute la réalité, sans en avoir les défauts* » (25).

Questo passo è molto importante perchè nella concezione ontologica dell'idea, è in germe l'ontologismo; evidentemente ne segue che questa idea è distinta dall'oggetto che rappresenta, e dal soggetto che la pensa, non riducendosi in alcun modo ad un oggetto di ragione (26); ha una sua esistenza, e di fronte ad essa il soggetto si trova in stato di passività.

La condizione fondamentale del conoscere si ha nell'unione del soggetto conoscente con l'oggetto di conoscenza, cioè nell'unione della mia intelligenza con un intelligibile: l'idea.

E per il G. il concetto (l'essenza) dell'intelligibilità è risultanza della passività assoluta del soggetto percipiente, e dello *ammesso* dualismo. L'intelligibilità importa conseguentemente una possibilità di azione dell'oggetto sui soggetto: « ...Supposé que la perception ne soit qu'une passion, comme en convient M. Locke, on ne peut ... douter que cette union ne consiste

(24) Cfr. MALEBRANCHE, *La Recherche ecc.*, III Ecl. ed. cit., vol. IV, 36.

(25) « *L'immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke, ecc.* » (III) 142. Quest'opera fu pubblicata per la prima volta nel 1747. Cfr. ancora al riguardo D., 88, 89.

(26) Confutando una obiezione dell'Arnauld, il G. dà un suo sviluppo originale. Vi accennerò trattando dell'origine delle idee.

dans l'action immédiate de l'agent qui cause la perception dans l'Ame : il faut donc, pour l'unir à l'Ame d'une manière nécessaire à la perception, pouvoir agir immédiatement sur elle, et par cette action la modifier tellement que la modification qu'elle reçoit, soit une perception » (D., 64).

Le idee contrariamente alle sensazioni hanno carattere ben determinato : sono immutabili, necessarie, eguali per tutti (cfr. D., 231).

Quali rapporti intercedono tra la sensazione e l'idea, è facile inferirlo dalle dottrine esposte. Tra di loro vi è *concomitanza*, vi è unione nell'unità del soggetto senziente e conoscente; ma *non sviluppo* per cui dall'una (sensazione) si passi all'altra (idea) attraverso processi astrattivi.

In un primo tempo il G. si accontenta di provare che non tutte le idee hanno origine dalla conoscenza sensibile; in un secondo momento proverà che nessuna idea può avere tale origine. Si comprende facilmente come questa sua preoccupazione abbia una funzione non definitiva, quanto piuttosto preliminare, contro ogni sensismo che volesse instaurare il senso o il dato sensibile a criterio unico e totale di verità (cfr. *In.*, I, 128 ss).

Il G. prova la sua asserzione dal fatto che noi abbiamo idee che per nulla sono affette da qualità sensibili; e ancora dall'avere gli uomini sin dalla più tenera età i principi dell'ordine morale, ecc. Se poi anche queste idee per assurdo ci provenissero dai sensi, almeno la conoscenza dei rapporti tra queste idee, non può essere attribuita ai sensi come a sua origine, perchè altrimenti, se identificassimo la percezione di un oggetto con la percezione del rapporto tra questo oggetto ed un altro oggetto, dovremmo concedere la conoscenza dei rapporti anche agli animali come coerentemente fa il Locke, « ce qui n'est pourtant vrai » (P. M., 15).

Però conclude il G.: « L'esperience qui serait nécessaire pour décider une telle question, nous manquera peut-être toujours. Mais je soutiens que toutes nos idées, ou pour mieux, aucunes de nos idées ne sont les effets, ou les sensations des objects de nos sens... » (*ibidem*).

#### *Quale adunque l'origine delle idee?*

Sull'origine delle idee tutte le svariatissime ipotesi proposte si riducono ai cinque modi indicati dal Malebranche nel lib. III, p. II, c. I della « *Récherche* ». La classificazione accennata ha per il G. — come già per il Malebranche — valore di completezza, per cui oltrechè ragione di catalogazione, appunto perchè tale e completa, avrebbe in sè la funzione strumentale della verità; per la vicendevole incompatibilità di questi modi ne deriva la vicendevole esclusione, e quindi il permanere di un solo che sarà il vero modo di conoscenza. In questo senso il G., respinge l'accusa di « *ignorantia elenchi* » che il Locke aveva mosso al Malebranche (D., 50, 51).

Gli oggetti materiali non si conoscono immediatamente, e per se stessi, ma solo per mezzo delle loro idee, che — come lo stesso Locke concede — hanno carattere di realtà nello spirito.

Ora, dice il G., questa idea o è una realtà distinta dallo spirito percipiente, o non è distinta.

Se non è distinta, si deve dire che l'idea è la stessa percezione (dottrina questa dell'Arnauld e anche del Locke).

Se è distinta, si deve dire che questa realtà è in Dio; o fuori di Dio; « il n'y a pas non plus de milieu ».

Se è in Dio, si ha la dottrina del Malebranche.

Se è fuori di Dio, è necessariamente un essere creato che Iddio crea dal nulla volta per volta (ad ogni atto di pensiero); o tutti in una volta nella creazione del soggetto percipiente.

Oppure se si esclude l'intervento di Dio, è prodotto da una causa naturale, cioè dallo spirito percipiente, o dagli stessi oggetti materiali (D., 52, 53).

Seguendo il Malebranche, il nostro A. sottopone ad analisi ognuno di questi modi esplicativi del conoscere.

Noi accenneremo di sfuggita alla critica mossa dal G. alla dottrina scolastica e all'innatismo. Maggior insistenza porteremo alle prove della dottrina della « *visione in Dio* » e alla particolare concezione che ne ha il Nostro.

#### La dottrina « peripatetica »

Confutando il primo modo di conoscere, il Malebranche dice di aver inteso dimostrare l'assurdità della dottrina peripatetica delle specie.

« La plus commune opinion est celle des Péripatéticiens, qui prétendent que les objets de dehors envoient des espèces qui leur ressemblent et que ces espèces sont portées par les sens extérieurs jusqu'au sens commun... ecc. » (27).

La versione che ivi è data della dottrina scolastica consiste essenzialmente nella sua riduzione alla concezione materialistica. Si comprenderà quindi il perchè di alcune argomentazioni malebranchiane fondate sull'impenetrabilità, ecc...

A togliere ogni istanza che potrebbe farsi nell'affermazione di una facoltà estrattiva, per cui dal dato sensibile si passerebbe al dato intelligibile, il Malebranche pone la confutazione del secondo modo di conoscere, per cui nega all'anima ogni facoltà di produrre le idee.

Il G. nella « *Défense* » accetta a occhi chiusi la formulazione che è data nella « *Recherche* » della dottrina scolastica e considera ovvia e di piena efficacia la confutazione fattane, e passa senz'altro ad occuparsi della dottrina delle immagini retiniche proposta dal Locke, e questa combatte con la dottrina già usata contro gli scolastici.

Una disanima completa ed esplicita della dottrina scolastica dell'origine delle idee non si ha nelle opere del G., ma si hanno solo qua e là semplici

(27) *Recherche de la vérité*, L. III, p. II, c. 2, ed. cit., vol. IV, 52.

accenni. Al Nostro era sufficiente aver provato come già abbiamo rilevato, che non tutte le nostre idee hanno un'origine sensibile. Una volta infatti provata questa tesi, crollerebbe l'assolutezza dell'affermazione scolastica del « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu », intesa nel senso letterale.

Ma portando l'indagine più addentro, quale valore potevano avere per il G. quelle specie di ordine accidentale, quando egli negava con Cartesio ogni accidente reale? E se anche queste specie accidentali si ammettessero, come potrebbero queste, essendo accidenti, contenere la realtà delle sostanze, che eventualmente dovrebbero rappresentare?

Bisogna infatti tener sempre presente il concetto gerdiliano di idea e della sua realtà aventi una funzione prima che logica, veramente ontologica.

Ritornando poi al modo con cui gli Scolastici spiegano attraverso l'opera dell'intelletto agente quello che il Malebranche chiama « spiritualizzazione » dell'oggetto materiale, il G. nota che verrebbe attribuita alla creatura una attività che la trascende e che unicamente appartiene alla Divinità, perchè a Lei sola, Onnipotenza somma, appartiene il creare. E ciò sia che si dica aver l'idea valore sostanziale, o semplicemente, come dicono gli Scolastici, valore accidentale (D., 89).

Al Malebranche e al G. è evidentemente sfuggito che la dottrina aristotelica non attribuisce nè al solo oggetto (primo modo di conoscere), nè al solo soggetto conoscente (secondo modo di conoscere) la produzione delle idee: ma bensì consideri il conoscere quale risultanza dei due termini tra cui si svolge il fatto conoscitivo.

E di fatto la genuina dottrina scolastica non trova luogo tra le dottrine combattute, e neppure vi è accennata nella sua vera formalità (28).

(28) A chiarificazione di ciò, si rammentino i principi fondamentali della dottrina aristotelico-tomista al riguardo. Secondo questa dottrina l'oggetto influisce veramente sull'origine della conoscenza; e nella percezione sensibile gli organi dei sensi vengono toccati o attraverso ad un « medium » o direttamente, dall'oggetto. Per spiegare poi la conoscenza intellettuale, si afferma anzitutto che nelle stesse cose oltre le qualità variabili, che vengono percepite dai sensi, vi è un'essenza stabile ed invariata. L'intelletto essendo un principio immateriale, deve poter separare nelle cose ciò che loro è proprio come enti materiali, da ciò che in esse può (astrattamente) prescindere dalla materia. In questo modo si astrae dai « fenomeni » variabili l'essenza invariabile. Brevemente: rivolgendosi l'anima con la sua facoltà astrattiva verso l'oggetto che le è comunicato dai sensi, quello le diventa intellegibile quanto alla sua « quiddità ».

Ora che forza avranno contro questa dottrina le critiche mosse dal Malebranche e dal G.? Sono lance spezzate contro avversari immaginari. Infatti i sostenitori della dottrina che qui si vorrebbe combattuta escludono la trasformazione dell'immagine sensibile in intellegibile che si vorrebbe invece loro attribuire; benchè se così fosse, non ancora si possa parlare di creazione, ma solo di transustanziazione, e non più. Nel caso presente poi, trattandosi del passaggio dall'ordine materiale a quello spirituale, evidentemente si richiederebbe sempre una forza superiore alla creatura.

Secondo gli Scolastici, l'intelletto nel suo atto di conoscenza produce un'immagine propria dello stesso oggetto, a cui nei sensi corrisponde un'immagine sensibile, che alla intellegibile coopera come determinante (necessariamente preesistente), e non come sog-



La confutazione del terzo modo di conoscere si può in largo senso considerare come la confutazione dell'« innatismo ». L'atteggiamento però qui assunto dal G. non è negatore, quanto piuttosto di rettifica, e diremmo noi moderni, di invero. Anche il Malebranche parla di inverisimiglianza e non di falsità. L'innatismo cartesiano logicamente è la posizione più vicina a quella della « visione in Dio ». Storicamente assai contribuì ad aprirle il cammino e a prepararle il terreno.

L'ontologismo, come nota opportunamente il Gouhier, ritenne dall'innatismo cartesiano « le sentiment que les idées sont sans cesse présentes à l'âme » (29).

L'argomento portato si riduce a mettere in luce gli inconvenienti che seguirebbero all'ammissione di queste idee create con noi.

Anzitutto è già provato che queste idee, essendo esseri creati, non possono agire sullo spirito.

Supposto poi che potessero agire queste idee sarebbero di numero finite o infinite: evidentemente non potranno essere di numero limitato, perchè infinite sono le nostre possibilità di conoscenza. Ma neppure si deve ammettere che siano senz'altro infinite di numero, perchè Dio opera per le vie più semplici (D., 64); e per altra parte, come farebbe l'anima scegliersi fra questo numero infinito di idee quella conveniente per rappresentarsi l'oggetto presente?

Tuttavia l'esigenza di una infinità presente al soggetto conoscente, va accolta, evitando il frantumarsi e sgretolarsi in una infinità di idee particolari. Al soggetto conoscente non è presente una infinità di particolari, ma una infinità generale suscettibile di una infinità di particolarizzazioni, ma in sè essenzialmente unitaria.

Questa l'anima di verità dell'innatismo, che il G. chiaramente afferma essere passata all'ontologismo.

### III. - ORIGINE DELLE IDEE: LA « VISIONE IN DIO »

La verità della dottrina ontologista riuscirebbe di per sè provata dalla esclusione per insufficienza delle quattro dottrine precedenti. Ma il G. ancora, come e con il Malebranche, apporta argomenti positivi, facendo

getto preesistente. L'immagine intelligibile, dice bene il Kleutgen, « considerata secondo il suo essere fisico, non è altro, come il pensiero e il pensare che una modificazione dello spirito conoscente; e ciò da cui e in cui viene generata la specie, è la sostanza dello spirito, e nominatamente è la potenza conoscitiva ». KLEUTGEN, *La Filosofia Antica*, vers. dal tedesco, Roma 1867, vol. III, pag. 60.

(29) H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche*, ecc. Paris 1926, pag. 228.

risaltare sempre, di fronte agli inconvenienti delle soluzioni avversarie, la opportunità della « visione in Dio », e rimarcandone la linearità, coerenza e completezza.

Tra questi argomenti trovano il loro posto più o meno sviluppati, secondo che richiedeva la critica del Locke, quelli della « Recherche ». Qualcuno infatti vi è appena accennato, qualche altro invece merita maggior considerazione. Gli argomenti « originali » non si trovano nella sezione VI della « Défense », ma invece della Dissertazione Preliminare alla « Défense » stessa, nei « Principes Métaphisiques » e anche nelle « Institutions » (30).

#### Argomento generale per la « visione in Dio »

Questo argomento servirà a comprendere il tono ambientale dell'ontologismo gerdiliano (31).

La tesi da dimostrare è che Dio esiste come Causa Efficiente e Causa Esemplare del « mio » conoscere.

Io esisto; e con la stessa forza di evidenza per cui mi sento esistere, mi sento passivo nella sensazione. La passività è indice irrefutabile di alterità, che mi costringe ad ammettere l'esistenza di un « qualche » altro, distinto da « me ». Che cos'è questo « altro »? Sono forse i corpi che « vedo », che « sento »? evidentemente no, perchè, sia che esistano, sia che non esistano, non possono essere causa delle mie sensazioni; il corpo infatti non può influenzare l'anima, non può agire sull'anima che è essenzialmente spirituale. Dunque quest'altro da me sarà un essere immateriale, che mi fa percepire i corpi « per la sua immediata azione sull'anima » (*Disc. cit.*, 12). Questo essere è più potente dell'anima, perchè, indipendentemente da me, agisce su di me, ed è causa efficiente ed esemplare che all'anima stessa rappresenta i corpi, « e così deve contenere o formalmente o in più alto grado tutta la realtà e perfezione che è nelle percezioni e sensazioni, e quella altresì che è nei corpi, i quali egli rappresenta » (*ib.*, 13).

Infatti, intendendo la possibilità come non ripugnanza di note, i corpi, anche quelli non esistenti, sono possibili. Inoltre la possibilità non è puro niente, chè non potremmo pensarla; ma partecipa dell'essere; per cui la percezione di possibili è nell'essere.

(30) Il Lantrua alla conclusione del suo ottimo « saggio » nega originalità al sistema ideologico gerdiliano. Non vi è difficoltà ad ammettere la poca « novità » del G. in questo campo. Mi pare però che il Lantrua, sia pur nelle brevissime pagine dedicate alla dottrina ontologica, abbia trascurato di mettere in luce quel poco di « nuovo » che veramente vi è, mentre invece si è attardato ad elencare argomenti che il G. si accontenta di riprendere dal Malebranche (cfr. *op. cit.* 507, 509).

(31) Cfr. « Discorso preliminare » ai « Principes ». Questo discorso fu pubblicato per la prima volta nei « Nouveaux opuscules du Cardinal Gerdil ecc. », Roma 1852 coll. 79, 84; e fu ristampato tradotto nell'Ed. Napoletana. Della sua autenticità ne fan testimonianza, oltre che l'Editore (il Milone), le dottrine ivi sviluppate che in parte ci riportano alla « Dissertazione dell'Origine del senso morale ». Cito nell'Ediz. Bolognese, 1856.

In altri termini: l'immutabilità e necessità delle idee (*idea è formulazione di un possibile*) si ha solo nell'esistenza di un Essere Supremo.

Resterebbe così provata l'esistenza di Dio sul caposaldo granitico dell'interiorità.

Dio inoltre sarebbe la causa efficiente ed esemplare delle mie conoscenze.

Il passaggio dall'affermazione di Dio come causa delle mie sensazioni, a Dio causa esemplare di ogni possibile rappresentazione (*idea*) dovrebbe essere più chiaramente esposta nel G.

Più che di « *ontologismo* », parrebbe a prima vista trattarsi di « *acosmismo* » ricordando il Berkeley, sempre però tenendo presenti le differenze. Infatti il G. negando l'efficienza dei corpi, non li nega: ne prescinde in un primo tempo; mentre in un secondo, li afferma appellandosi con processo cartesiano alla saggezza e veracità divina.

Causa della conoscenza degli oggetti esterni è Dio; quindi concludesi: Dio include in sè come causa esemplare « in modo superiore tutto ciò di cui è esemplare ».

L'essere di Dio non dovrebbe adunque dirsi limitato agli oggetti esterni, che noi nel decorrere sensitivo avvertiamo. Secondo il G. l'essere che è causa delle nostre sensazioni si estende all'infinito, tutto in sè includendo e superando, nell'infinità non di molteplicità, ma di unità assoluta. E la prova addotta può così essere sintetizzata: sia che esistano o non esistano gli oggetti esterni, è sempre e solo Dio la causa del mio conoscere. Suppongasì che non esistano; pur non esistendo attualmente essi possono esistere, cioè possono passare dallo stato di non esistenza allo stato di esistenza. Allo stesso modo si deve dire dei possibili « *simpliciter* », di quelli cioè che effettivamente non esistono, ma che possiamo pensare senza ripugnanza. Essendo dunque la pensabilità di una cosa subordinata alla possibilità o no della cosa stessa, e non alla sua attuale esistenza, deve affermarsi che Dio è causa in noi dell'onnipensabilità, cioè di tutto ciò che può essere pensato quanto alle cose materiali. Non essendo poi la possibilità limitata alle cose materiali, si deve senz'altro affermare che la conoscenza di ogni possibile, cioè della conoscenza « *simpliciter* » — ch'è oggetto di conoscenza è sempre un intelligibile, cioè un possibile — ci è data da Dio.

Il nostro conoscere è riflettere, ricevere. Dio a noi si dà come Essere senza limiti...

L'argomento presente è, come si vede, il risultato della convergenza di parecchi principi dottrinali, che andrebbero giustificati.

È evidente ancora che il punto di partenza e il punto vitale dell'argomento si portano al dualismo, nella negazione dell'attività correlata di anima e corpo. Annullata questa dottrina però, non sarebbe distrutto tutto il valore dell'argomento, i cui materiali il G. utilizzò nella « *Dissertazione dell'esistenza di Dio* » e in quella dell'« *Origine del senso morale* », alla enucleazione di due originali argomenti per la dimostrazione dell'esistenza

di Dio. Tali argomenti che costituendo uno dei momenti più validi della speculazione del Nostro, ci riserviamo di prendere in esame in altra sede, al caso presente non apportano niente di nuovo.

### Argomento dalla natura della percezione

Questo argomento presenta due parti: una di carattere piuttosto occasionale e avente funzione preliminare, l'altra di carattere probativo e definitorio, che si potrebbe considerare a sè; tuttavia manifesta è la loro continuità, per cui non v'è difficoltà a denominare tutto l'argomento dalla natura della percezione, che propriamente verrebbe analizzata solo nella prima parte.

Altra differenza v'è ancora dal fatto che nella prima parte l'argomentazione è fondata su principi teologicamente certi, mentre nella seconda il procedimento è strettamente teologico, e come tale lo troviamo esposto a parte nel I e II libro dei « *Principes* ».

L'occasione ad analizzare la natura della percezione è data al G. dall'obiezione mossa al Malebranche dall'Arnauld: dalla negazione cioè della *distinzione reale tra le percezioni di un oggetto e l'idea*, ossia l'oggetto immediato, che rappresenta l'oggetto materiale (D., 33). *In questa distinzione il G. giustamente vede « le fondament »* (32) *della dottrina ideologica malebranchiana*, e perciò considera l'obiezione dell'Arnauld, come la più forte che mai sia stata fatta contro questo sistema. « M. Arnauld prétend que les idées prises pour des Etres représentatifs distingués de l'Ame ne sont non plus que les formes substantielles péripatéticiennes, que des inventions de gens oisifs, des suppositions purement phantastiques » (D., 33).

Alla distinzione l'Arnauld contrappone l'unità, affermando che la percezione stessa (quindi la modalità del soggetto conoscente) ha carattere rappresentativo. La distinzione avrebbe perciò un valore puramente relazionale.

Per il G. quindi si tratta: 1) di provare la necessità di specie intelligibili distinte; 2) che tali specie poi non sono identificabili con quelle accidentali degli Scolastici.

Nella prima parte contro l'Arnauld userà di un argomento avente carattere teologico almeno nei suoi fondamenti; nella seconda si appellerà agli stessi principi di S. Tommaso per provare ciò che S. Tommaso mai si sognò di ammettere! Da questo argomento ben proposto e chiarito « ... *aliqua veluti caligine depulsa, splendor elucebit ipsa malebranchiana senten-*

(32) Per la critica dell'Arnauld al Malebranche, cfr. lo studio dello Zimmermann: *Arnaulds Kritik der ideenlehre Malebranches*, in « *Philosophisches Jahrbuch* » 1911, I quad.; cfr. pure Rivista di Fil. Neosc. 1914, n. 2 (è dato il sunto di una relazione di F. Marzorati sulla critica dell'Arnauld).



*tia, cuius defensionem hac de causa maxime suscipimus, quod et per se verissima sit et ad Dei existentiam antmorumque immortalitatem, atque a materia distinctionem confirmandam loculentissima suppeditet argumenta » (In., III, 179).*

**Critica all'Arnauld:** Riassumiamo brevemente l'argomento gerdiliano. I Beati possono vedere Dio per un atto conoscitivo che rappresenta (esprime) l'Essenza di Dio; ma lo vedono solo in quanto questa Essenza si unisce con il loro intelletto come forma intelligibile. Donde senz'altro si inferisce che la rappresentatività non è qualche cosa di essenziale alla percezione, perchè, se lo fosse, anche nella percezione di Dio la si avrebbe. Gli atti conoscitivi possono tra loro essere diversi, in quanto rappresentano oggetti diversi, ma non in quanto uno rappresenti e l'altro no. La ragione si è che il rappresentare o il non rappresentare è dell'essenza della conoscenza, per cui è anche esclusa una rappresentatività « *per accidens* » della quale anzi sarebbe assurdo parlare (D., 35, 37).

E ancora la comprensione che noi abbiamo di una verità, non differisce sostanzialmente da quella che ne hanno i Beati comprensori in cielo; essi infatti, come noi, affermano che due angoli retti sono eguali fra di loro. Se dunque formano un tal giudizio in virtù di una percezione non rappresentativa, chè essi tutto vedono in Dio, perchè il medesimo non potrà dirsi di noi? « *Donc il est faux que la perception soit essentiellement une modalité représentative de son objet* » (ib.).

Anche gli Scolastici, osserva il G., ammisero la necessità di tali specie intelligibili, non riducibili al fatto conoscitivo. E non manca di trar profitto di alcuni passi di S. Tommaso, non solo per giustificare la già teologicamente provata distinzione tra percezione e idea, ma ancora per far seguire la critica alle specie accidentali ammesse dai Peripatetici (cfr. *P. M.*, 4, 5; 185; *D.*, 39).

Dai principi di S. Tommaso vuol infatti provare che: 1) lo spirito per conoscere un oggetto, ha bisogno di una specie intelligibile da lui distinta (cfr. *S. Th.*, I II, q. 51, a. 1); 2) questa specie o idea « *doit contenir, ou pour mieux dire, doit être la ressemblance, l'acte, la réalité de l'objet* » (*P. M.*, 4): « *oportet quod sit species eiusdem, vel potius species eius* » (*S. c. G.*, L. III, c. 49); 3) l'Angelo stesso non può conoscere tutte le cose nella propria facoltà intellettiva, cioè nelle proprie modalità, perchè altrimenti ne seguirebbe che sarebbe la somiglianza e l'atto intelligibile di tutte le cose: la qual cosa conviene a Dio, che è principio universale di tutte le cose (cfr. *S. Th.*, I II, q. 51, a. 1) (*D.*, 40; *P. M.*, 34, 35): lo stesso si dica di ogni essere creato, che, essendo per natura sua determinato ad una specie, quella per cui è quello che è, non può essere rappresentativo di specie che non possiede. Così — l'esempio è del G. — un accidente creato, supposto rappresentativo di un circolo, avrà un'essenza distinta da quella di un circolo, quindi non potrà contenere questa essenza più di quello che potrebbe contenerla la mia potenza intellettiva (*D.*, 40). E poi

un accidente « ne peut contenir la réalité d'une autre substance » (P. M., 4). Quindi il G. crede di poter legittimamente concludere all'assurdità degli accidenti « rappresentativi » che dice « absolument incompréhensibles » (D., 40).

Non essendovi adunque che l'essenza di Dio, che a confessione stessa di S. Tommaso (S. Th., I, q. 84, a. 2, ad 3um) contenga tutta la realtà « *supereminenter* », e che si possa intimamente e intelligibilmente unire a tutti gli spiriti, « rien n'est plus conforme à la raison, que dire que c'est par cette union aux idées archétypes que l'on aperçoit tout ce qu'on connoit par idée et non par sentiment confus » (P. M., 4).

Nel L. II, p. IX dei « *Principes* », si rinviene questo argomento leggermente mutato. In esso infatti ancora appellandosi ai già citati passi tomistici, viene accentuata l'infinità delle idee, che noi dovremmo avere, e l'infinità di perfezione che ne seguirebbe per la nostra intelligenza, contenendo le idee la perfezione degli oggetti rappresentati con l'esclusione delle imperfezioni. E ciò ripugnando, ci fa concludere « qu'il n'y a pas d'autres idées que les raisons éternelles, *quae in mente Dei existunt* » (P. M., 36) (33).

La crisi a questo momento speculativo del pensiero gerdiliano, è da vedersi non tanto nella conclusione (in essa infatti, cioè nell'esigenza di un « *être représentatif* » convengono anche gli Scolastici), quanto piuttosto sull'argomentazione per mezzo della quale giunge alla conclusione.

Il G. non nega che nella conoscenza intervenga una rappresentazione; afferma semplicemente che l'atto conoscitivo non racchiude questa, ma piuttosto la presuppone, come ciò da cui, quasi da forma, venga determinata.

Anzitutto mi pare, contrariamente, al Liberatore e anche al Kleutgen (34) che, una volta affermato che l'atto nostro conoscitivo non differisca da quello dei Beati che per l'oggetto a cui termina, e che la conoscenza dei Beati non è rappresentativa, si debba concludere che anche la nostra conoscenza non può essere rappresentativa, rientrando la rappresentatività o no nell'essenza dell'atto conoscitivo. Infatti il Liberatore non insiste molto sulla difficoltà, e detto il « *transeat* » passa a criticare la sentenza sostenuta dal G. intorno alla conoscenza dei Beati, che cioè tale conoscenza non sia rappresentativa. Su questo punto, originato dalla confusione fatta per poca perizia delle dottrine scolastiche, tra specie intelligibile e verbo mentale, va portata la critica alla tesi gerdiliana.

Secondo S. Tommaso, tre sono gli elementi necessari per ogni atto

(33) All'obiezione che S. Tommaso mai si sognò di trarre la dottrina della « visione in Dio » da quei medesimi principi su cui il G. poggiò il suo ontologismo, lo stesso G. risponde non esser suo scopo far esegesi tomista, e di aver solo tratte da quei principi quelle conseguenze che gli parevano ovvie e naturali.

(34) Cfr. LIBERATORE M., *Della conoscenza intellettuale*, Roma 1873, vol. II, pag. 196, 197; KLEUTGEN, *op. cit.*, vol. III, pag. 63 ss.

conoscitivo: 1) la facoltà conoscitiva; 2) l'oggetto; 3) l'unione tra facoltà ed oggetto, per cui l'oggetto è presente intelligibilmente alla facoltà, e da questa viene conosciuto.

Questa unione si può avere per presenza immediata dello stesso oggetto, quando quest'ultimo fosse immateriale e per sé intelligibile; oppure negli altri casi per una specie intelligibile che si imprime nell'intelletto. Questa specie può poi rappresentare l'oggetto in due maniere: o immediatamente, quando rappresenta lo stesso oggetto, oppure indirettamente, come quando nell'effetto si conosce la causa.

Tenuto ciò presente, potremmo così sintetizzare la dottrina tomistica sulla « visione beatifica »: 1) Nella visione beatifica si richiede un aiuto soprannaturale, il « *lumen glorie* », perchè l'intelletto creato non può per la sua natura finita elevarsi alla immediata visione di Dio. 2) Questa visione di Dio non avviene per una specie intelligibile immediata o diretta nel senso su chiarito (Quodlib. 7, q. 1, a. 1); ma secondo S. Tommaso, la cui autorità il Nostro cita, può aversi la visione beatifica senza « *verbum mentale* »?

Dai testi risulta, almeno a nostro modo di vedere, che l'Aquinate considera essenziale per ogni conoscenza intellettuale la produzione del « *verbum* » (S. Th., I, q. 27, a. 1), e quindi anche per la visione beatifica. È evidente però che nella visione beatifica questo « termine » è supplito dal Verbo o Essenza Divina increata unita « loco speciei expressae finitae ». Dice infatti S. Tommaso: « *Verbum intellectus nostri est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum quod dicitur conceptio intellectus... et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem: ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi* » (De Veritate, q. 4, a. 2).

Ciò chiarito, è facile vedere la non conclusione a cui giunge l'argomento del G., il quale nega che la percezione dei Beati sia rappresentativa.

Che la percezione che hanno i Beati di Dio non sia rappresentativa, se la rappresentatività è dovuta alla specie intelligibile, lo si deve concedere senz'altro; la qual cosa invece non si può fare se la rappresentatività è dovuta — com'è dovuta — al « *verbum mentale* ».

Nel G. infatti, attribuita la rappresentatività propria del « *verbum* » alla specie intelligibile, facilmente si passò ad escludere la rappresentatività dalla conoscenza di Dio e quindi legittimamente da ogni conoscenza. Coerentemente a questo punto il G., sempre sviluppando la sua confusione tra specie « *impressa* » e « *verbum* », avrebbe dovuto senz'altro eliminare la dottrina scolastica delle specie accidentali, come elaborato di intelletto agente, perchè secondo Lui, queste avrebbero una funzione rappresentativa. Il non averlo fatto, lo si deve ancora alla poca comprensione del valore e della funzione attribuita dagli Scolastici a tali specie nell'economia del soggetto conoscente, e nell'averle considerate come un qualcosa di entitativamente distinto dallo stesso soggetto conoscente.

**Sviluppo di alcuni principi tomistici:** L'argomento che segue e che il G. fonda, appellandosi a S. Tommaso, si può ridurre a questi due punti basilari: 1) la specie che rappresenta una «cosa», deve essere la similitudine di questa cosa; 2) questa similitudine deve contenere la realtà e l'atto della cosa medesima.

Da ciò seguirebbe che essendo Dio solo a contenere la realtà di tutte le cose, Dio solo potrà rappresentarle: quindi necessità della visione di Dio per dar ragione dell'attuale umano conoscere.

Si noti brevemente a chiarificazione dello stesso pensiero gerdiliano, che S. Tommaso mai ha affermato la necessità assoluta di specie per la conoscenza. L'abbiamo visto poc'anzi: la specie è necessaria quando l'oggetto di conoscenza non è di per sé intelligibile; e dicevamo nella visione beatifica non esservi punto bisogno di specie impressa, perchè per mezzo del «*lumen gloriae*» la creatura viene elevata alla possibilità e all'atto della visione di Dio.

E ancora S. Tommaso afferma che l'Angelo conosce sé stesso per mezzo della propria essenza, senza specie intelligibili, per mezzo delle quali invece conosce ciò che è distinto da sé. Queste specie intelligibili poi non sono che specie accidentali rapportate alla facoltà conoscitiva: cosa questa che il G. travisa completamente facendo dire a S. Tommaso che l'Angelo non può conoscere le cose nella propria facoltà intellettuale, cioè nelle proprie modalità. Si leggano attentamente i passi di S. Tommaso, e si vedrà come il pensiero dell'Aquinate sia ben diverso dalle illazioni attribuitevi dal G. (cfr. S. Th. I, q. 51, a. 1).

A prova della sua seconda asserzione il nostro A. cita il c. 49 del libro III della «*Summa contra Gentes*»: «*Similitudo intelligibilis, per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit eiusdem speciei, vel potius speciei eius*».

San Tommaso in questo passo non parla di qualsiasi conoscenza, ma di quella riguardante l'essenza stessa della cosa «e di sé fatta cognizione non dice altro, se non che la similitudine per cui si compie deve corrispondere all'oggetto, quanto alla perfezione specifica del medesimo ed esserne rappresentanza diretta» (35). E questo significato ben si comprende dagli esempi apportati nello stesso luogo.

Dal detto risulta che l'autorità di S. Tommaso, citata dal Nostro, ha senso ovvio e chiaro: ciò per cui un oggetto viene conosciuto nella propria realtà e natura, deve avere una attuale «*similitudo*» con l'oggetto, non secondo il suo essere naturale, quasi che questa «*similitudo*» per cui si conosce l'oggetto, debba avere la stessa perfezione che ha l'oggetto, ma semplicemente secondo il suo essere intenzionale, cioè ideale e rappresentativo, in maniera che la «*similitudo*», sia secondo la rappresentatività quello stesso che è l'oggetto secondo l'attualità e realtà.

(35) LIBERATORE, *op. cit.*, I, pag. 213.



**Priorità dell'idea di « Dio », di « Infinito »,  
della « Somma Perfezione »**

La prova tratta dell'idea di « **Infinito** », rimane nel G. almeno nella sua formulazione generale quale è nella « *Recherche* » (36). Nella sua interpretazione, e anche nello sviluppo dato ai due momenti in cui risulta, sta il contributo gerdiliano, che conviene quindi separatamente esaminare. La prova argomentante dall'idea di « infinito » viene infatti dal N. frammentata in due argomenti distinti ed autonomi: quella tratta dall'idea di « **Dio** » accentuerebbe la priorità dell'idea di infinito in se stessa in quanto irreducibile e inderivabile da altre idee; quella poi tratta dalla « **Somma Perfezione** » ne rimarcherebbe la priorità condizionante in rapporto alla conoscenza delle altre idee.

Il punto di partenza è la prova cartesiana dell'esistenza di Dio, che viene però dal Malebranche e dal G. sviluppata sino ad avere oltrechè un valore metafisico (dimostrare l'esistenza di Dio), anche un valore ideologico (Dio fonte del conoscere attuale e possibile).

Noi, dice il G., abbiamo l'idea dell'infinito, perchè altrimenti non potremmo conoscere l'esistenza di un ente infinito, non estendendosi le nostre conoscenze al di là delle nostre idee.

Nessun essere creato però e nessun ente finito può rappresentare l'ente infinitamente perfetto, perchè il nulla non può rappresentare l'essere. Ora se il meno perfetto e il finito potessero rappresentare il più perfetto e infinito, il nulla rappresenterebbe l'essere, perchè il meno perfetto e infinito sono veramente nulla di quello che loro manca ad essere più perfetto ed infinito. « *Donc l'idée par laquelle nous connoissons immédiatement l'Etre infini et infiniment parfait et qui le représente à notre esprit, ne peut être rien de créé. Donc l'idée que nous avons, prouve également que cet Etre infini existe et qu'il est l'objet immediate de notre esprit* » (D., 137).

Non solo l'infinito è l'oggetto immediato della percezione intellettuale, ma ne è l'oggetto immediato assoluto, in guisa che la percezione dell'infinito è condizione della percezione del finito.

Il Locke non poteva certo far buon viso a questa priorità gnoseologica dell'infinito, e al Malebranche domandava nel suo « *Esame* » se un ragazzetto non può conoscere un piattino rotondo senza conoscere l'infinito.

Al G. pare che la questione presente si possa risolvere unicamente determinando se noi abbiamo o no un'idea positiva dell'infinito. Dall'avere o no questa idea, il G. fa dipendere il valore della prova cartesiana dell'esistenza di Dio.

(36) Cfr. *Recherche*, L. III, P. II, c. VI, ed. cit. vol. II, pag. 80, 81.

Di fatto noi abbiamo un'idea positiva dell'infinito, però dobbiamo star attenti a non lasciarci sorprendere dagli inganni e dalle illusioni proprie dell'immaginazione: l'infinito non è immaginabile, ma è perfettamente intelligibile.

Ammettere l'intelligibilità e conoscibilità dell'infinito « *in potenza* » non presenta difficoltà; il problema si restringe a vedere se noi conosciamo l'infinito « *in atto* ». Per risolverlo il G. sottopone ad analisi il concetto che noi abbiamo dello « spazio ».

Questo concetto si riduce ad un infinito in potenza o in sè realizza l'infinità in atto? Cioè, in altri termini, l'idea che noi abbiamo dello spazio (il G. lo dice *immaginario*) è il risultato di accrescimenti successivi di spazi limitati, oppure è una estensione senza limiti, la quale sorpassa non solo quella che noi con i sensi abbiamo potuto percepire, ma ancora quella che la nostra immaginazione può fissare, qualsiasi sforzo faccia essa per estendere uno spazio determinato percepito sensibilmente? o ancora l'idea dello spazio induce in sè il carattere di aumentabilità o l'esclude avendola già inizialmente esaurita?

L'A., richiamatosi alla propria esperienza, si dichiara per l'idea dello spazio infinito in atto, e dice di averla avuta già sin dai più teneri anni.

Questo spazio infinito non può essere il risultato di spazi determinati, chè sarebbe determinato, e d'altra parte questa infinità in potenza suppone l'infinità in atto. Infatti, come non si può concepire che la materia sia divisibile all'infinito, se non si concepisce che essa contiene una infinità di parti le une nelle altre, le quali sono suscettibili di vicendevole separazione, così « l'esprit ne pourroit s'assurer qu'il peut ajouter des toises à d'autres toises à l'infini, s'il n'avoit actuellement par devers lui l'idée d'un espace sans bornes, capable de les contenir » (D., 146).

Quindi l'idea dello spazio infinito è condizione della intelligibilità degli spazi determinati (le estensioni singole), e quindi si deve dire antecedente e non risultante delle singole determinazioni spaziali (37).

A pari procede il G. per provare la priorità anche ideologica dell'idea dell'infinito reale. Quest'infinito reale, o meglio l'idea dell'infinito reale (Dio), ha veri caratteri di attualità anche nel nostro pensiero e come tale non può essere il risultato di una elaborazione del dato finito, chè anzi, è nell'infinito che il finito attinge la sua intelligibilità, comprendendosi come tale. Infatti « *le fini n'est fini que par la négation de l'infini; donc on ne peut connaitre qu'une chose soit fini, si on ne réfléchit à la négation de l'infini; et on ne connoît la negation de l'infini, que par l'idée qu'on a*

(37) La teorizzazione che il G. dà dello spazio, può richiamare per qualche riguardo quella kantiana: lo spazio singolo acquista intelligibilità in grazia dello spazio infinito. Infatti per il G. lo spazio come realtà a sè esistente, è immaginario, è infinito solo potenzialmente, e come tale suscettibile sempre di aumenti. Ma tale può essere solo perchè attualmente è infinita l'idea dello spazio esistente nella Mente Divina come risultante dell'esistenza attuale ed eminente della infinità dei possibili che si identifica « *con* » l'Essenza stessa di Dio.

de l'infini; puisqu'on ne peut connoître une négation que par moyen de la réalité qui lui est opposée » (D., 150).

Dunque noi abbiamo l'idea dell'infinito attuale benchè non possiamo comprenderlo: anzi è appunto questa nostra insufficienza ad esaurirlo e a penetrarlo completamente, una prova che lo percepiamo.

L'infinito è quindi a noi presente: non è frutto elaborato dai dati di conoscenza; non può essere una creatura: è l'Infinito stesso che intelligibilmente a noi si comunica e si dona, e con sè ci dischiude l'orizzonte dell'infinità intelligibile, che altro non è se non suo riflesso e partecipazione.

La priorità dell'idea di Infinito solamente intelligibile per esperienza immediata dello stesso Infinito, il G. maggiormente la chiarisce attraverso l'idea di « Dio ».

Tale idea, infatti, in nessun modo può dirsi risultato di elaborazioni, essendo fondamentalmente unica e identica presso tutti i popoli: le deformazioni a cui spesso è andata soggetta nel corso della storia, son dovute all'immaginazione, alle passioni... Molti pensatori appunto eliminando queste sovrastrutture sono giunti ad una conoscenza assai perfetta della Divinità. Ma ciò non deve punto indurci a credere — come si è fatto erroneamente da parte di qualcuno — che l'idea di Dio sia negativa (cfr. P. M., 19-23). Per altra parte questo processo di epurazione sarebbe stato impossibile, se non si avesse avuto in precedenza un'idea positiva della perfezione di Dio, per poter da questa allontanare tutto ciò che non era conveniente. E poi « avoir une idée négative, et n'avoir aucune idée, connoître négativement, et ne point connoître, c'est la même chose; ainsi autant vaut-il dire, qu'on ne connoit Dieu aucunement et qu'on n'en a aucune idée, que dire qu'on le connoit négativement et qu'on en a une idée négative. Or cela est visiblement faux » (id., 24).

E neppure è da credersi con il Locke che l'idea di Dio sia un'idea « di formazione ». Ogni idea di formazione, essendo un modo misto, implica una combinazione di elementi, tale che corrisponda al carattere stesso dell'idea: se l'idea o modo misto non ha termine di riferimento, cioè di comparazione di verità, non v'è difficoltà a parlare di formazione; se invece vi è un termine a cui ci si deve riferire nella formazione, si dovrà avere antecedentemente tale idea-archetipo.

Questo in breve il lungo ragionamento del G. contro il Locke: da esso risulta che l'idea di Dio è un'idea semplice, avuta antecedentemente ad ogni formazione, e che ogni elaborato si riporta necessariamente ad essa.

A tutti gli uomini l'idea di Dio è presente: se in alcuni è debole, ciò è dovuto alla mancanza d'attenzione « car comme l'attention est cause occasionnelle de la découverte de plusieurs idées, de même le défaut d'attention est cause de la privation de ces idées, ou bien qu'une idée, quoique présente à l'esprit, ne l'affecte que très légèrement » (D., 138, 139).

La spiegazione presente ancora chiarisce perchè il fanciullino di cui

parla il Locke, conosca il piattino rotondo, senza conoscere l'infinito, meglio, rettificherebbe il G., senza aver coscienza dell'infinito.

L'argomento derivato dall'idea della « *Somma Perfezione* » poggia sulla necessità della conoscenza di questa « somma perfezione » per dar ragione della conoscenza delle perfezioni minori. Il G. propone sovente questa particolare forma di argomentazione, e sempre si richiama al notissimo passo di S. Tommaso, in cui si è condotti dalla considerazione della gerarchia delle perfezioni all'affermazione esistenziale di Dio Somma Perfezione, nella quale le perfezioni minori trovano la loro unità e ragione di esistenza (cfr. S. Th., I, q. 2, a. 3). È la quarta via tomista a cui il G. dà una interpretazione strettamente ontologista, determinando la funzione — condizionante nella sua priorità — che ha l'idea della Somma Perfezione nel dinamismo conoscitivo (D., 41).

Tale idea — come già le precedenti di « infinità » e di « Dio » — è veramente posiva, e in nessun modo frutto di negazione. Non può esserci rappresentata da alcunchè di creato o di finito; e per conseguenza lo spirito la deve percepire in Dio, nel quale — Somma Perfezione — unicamente sussiste (D., 44, 45).

E ancora questa idea deve precedere in noi l'idea che possiamo avere della maggiore o minore perfezione delle creature.

All'obiezione che si potrebbe muovere, arguendo dallo stesso esempio portato da S. Tommaso, « *sicut magis calidum est quod appropinquat maxime calido* », mentre non è necessario aver l'idea del massimo calore per giudicare che una cosa è più calda dell'altra, l'A. risponde facendo osservare che il caldo non è che un sentimento dell'anima, e che un maggior caldo non è che una sensazione più viva, e che quindi non si ha bisogno di sentire il massimo calore, per giudicare del calore presente a confronto di un calore passato. Mentre ciò non può dirsi dei gradi di perfezione, perchè questi l'animo non sente in sè medesimo, ma come sue modificazioni: deve quindi avere come punto di riferimento la Somma Perfezione, alla cui luce giudicare le perfezioni partecipate.

L'autorità di S. Tommaso viene qui evidentemente forzata ad una interpretazione contrarissima al suo vero significato: l'equivoco è sì palese, che non è necessario insistervi. L'articolo infatti da cui è tolto il brano citato dal G. ha per scopo di provare l'esistenza di Dio, e non punto di spiegare l'origine delle idee, cioè in altri termini: si tratta dell'ordine ontologico del reale e non del processo logico del nostro conoscere: il rovesciamento dei due ordini è comprensibile nello G. e nell'ontologismo in genere, ma non si può ritrovare in S. Tommaso (38).

(38) Si potrebbe ancora, tra l'altro, domandare al G. per qual motivo il concetto di perfezione debba restringersi all'idea, e quindi a qualcosa di necessariamente distinto dal soggetto. La mia stessa sensazione, per il fatto stesso che rientra nella categoria dell'essere, non rientra nella categoria delle perfezioni, cioè non è essa stessa perfezione? E ciò — mi pare — conformemente al pensiero dello stesso G.



Non è qui il luogo di attardarci in una lunga discussione sul presente argomento — che in fondo costituisce l'anima di ogni forma storica di ontologismo — interessandoci più che il suo valore teoretico, il suo significato storico che avremo occasione di maggiormente rimarcare raccogliendo ad unità i caratteri della « visione in Dio » quale è concepita dallo G. Sarà quindi sufficiente rilevare globalmente come ogni critica portata direttamente sulla formalità dell'argomento e ad essa limitata sia necessariamente nella impossibilità di comprendere la coerenza logico-storica della dottrina della « visione in Dio », per ridursi a una funzione puramente estrinseca.

Il primo immediato generatore dell'ontologismo — almeno nella formulazione dataci dal G. — è da vedersi nel già rimarcato valore ontologico dell'idea non solo in quanto realtà ideale, ma anche in rapporto al contenuto ontologico dell'idea in quanto rappresentativa. Essa poi in quanto limitata ad un essere determinato, e quindi ontologicamente finita, non può giustificare l'attuale mio conoscere non avendo in sè la ragion sufficiente per esser causante. Insufficienza questa sovrabbondantemente colmata dall'essere questa idea « *eminenter* », cioè nel suo più vero valore, contenuta nell'idea infinita, che è infinità di essere, cioè in Dio; nel quale solo è l'unica giustificazione del mio attuale conoscere non solo in quanto fatto, ma anche e più profondamente come conoscere « *simpliciter* ».

Insiste il G. sulla priorità assoluta (prima, e prima condizionante) dell'idea di « infinito » (ecc.) come assolutamente inderivabile dall'esperienza per l'elaborazione delle idee finite...

L'argomento poggia sull'esame dell'idea dello spazio. Basterà far notare che se è impossibile avere una rappresentazione di un determinato spazio senza avere quella dello spazio « *in generale* », questa rappresentazione si può avere per la considerazione di ogni e qualsiasi spazio particolare; e che non occorre punto una rappresentazione dello spazio infinito « *in atto* ». Anzi questa idea dello spazio infinito non si può acquistare senza la precedente e senza molta riflessione attorno ad essa. Così dicasi delle diverse perfezioni. È sufficiente aver l'idea in generale della singola perfezione, e non v'è bisogno di attingere la stessa Perfezione Infinita.

Dell'« infinito », dice il G., noi abbiamo un'idea positiva, e questa come tale deve precedere l'idea del finito che è negativa.

Si concede senz'altro che l'idea, che noi abbiamo dell'infinito abbia carattere sommo di positività; infatti è evidente che l'infinito, appunto perchè infinito, esclude nella ragione della sua infinità ogni negazione e limitazione. Ma da ciò non segue, come crede il G., che noi questa idea l'abbiamo immediatamente e l'attingiamo in sè, anzichè formarcela nella elaborazione del dato finito, cioè nella negazione del limite al finito.

In secondo luogo sarebbe poi da osservare che il finito non è pura negatività, ma che nell'ambito dei suoi limiti (negazioni) è vera positività. Tenuti presenti questi concetti, si deve adunque dire che in un ente finito, ciò che immediatamente si conosce, è la positività propria appartenente alla cosa. Per conoscere poi una cosa finita, come finita, non è punto ne-

cessario che noi abbiamo in precedenza l'idea dell'infinito. In questa prima negazione, vengono negate le ulteriori perfezioni, che superano quella perfezione in cui è la positività propria del finito.

Solo considerando il finito in opposizione all'infinito, quindi come non-infinito, e non semplicemente come finito, si richiede l'idea dell'infinito come termine di paragone. Ma ciò nulla può provare in favore della tesi gerdiliiana. L'idea dell'infinito si attinge rimuovendo i limiti del finito.

Così dicasi dell'idea di « Dio »: l'idea e la conoscenza dell'essenza di Dio noi non l'abbiamo immediatamente, come immediatamente non ne proviamo l'esistenza. Infatti per quanto si converga l'attenzione, ci si accorge che non si ha questa idea antecedentemente all'esperienza del finito; è posteriore a questa esperienza. Gli elementi infatti che concorsero a formarmela derivano dallo sperimentato interno ed esterno; attraverso il processo che S. Tommaso sintetizzava nelle tre note vie: « *affirmationis* », « *remotionis* » et « *eminentiae* ».

Nè in questa maniera si conquisterà un'idea di Dio meramente negativa. E neppure percorrendo queste vie nel tentativo di determinare l'essenza divina, si cadrà nell'accusa che il G. muove al Locke, che cioè vi sia bisogno di un archetipo sulla cui traccia formare questa nuova idea, che sarebbe perciò stesso inutile, non risultando altro che una copia di quello che già si ha.

Infatti l'idea che ci formiamo rinviene la sua legge di formazione negli elementi stessi che a questa collaborano, quando si siano stabiliti, considerata la contingenza della creatura, i caratteri di necessità e assolutezza dell'altro termine, e quindi i rapporti vigenti tra il finito e l'infinito, il causato e il causante.

Ne segue quindi che l'idea di Dio non è un « *a priori* » che deve giustificare il fatto di esperienza, ma una giustificazione richiesta dall'esperienza stessa (è chiaro che si parla di processo logico, non ontologico), che nella sua finitezza appella al trascendente da sè, alla propria causa efficiente e finale, di cui necessariamente, dovendone portare le vestigia, ci lascerà intravedere — attraverso l'intelligente vaglio della ragione — i caratteri fondamentali ed essenziali: di qui l'idea positivo-negativa di Dio che noi ci formiamo (39).

Le altre prove malebranchiane sono dal G. accettate quasi nella loro totalità, e vi si mantiene fedele e nell'esposizione e nell'interpretazione.

Alcune riserve sembra fare solo a riguardo del valore decisivo e indi-

(39) Non dico solo « idea positiva » ma « positivo-negativa », perchè noi non sappiamo a riguardo di Dio « che cosa sia » (S. Th., I, q. 1, a. 7, ad 1um; q. 13, a. 8, ad 2um). Infatti la nostra mente, per mezzo della dimostrazione e del ragionamento non può determinare l'ultima e quidditativa ragione di Dio come è in sè, sia pure che possa determinare quella che è in comune (analogicamente) a Lui e alle creature.

pendente della « terza » prova prodotta nella « *Recherche* », e che arguirebbe la « visione in Dio » dal fatto che in noi ogni conoscenza del particolare è preceduta da una conoscenza generale.

Merita ancora particolare attenzione quella tratta dalle idee universali, da cui il G. prova prima la spiritualità dell'anima umana, e poi la « visione in Dio »; e soprattutto l'argomento tratto dall'ordine morale (P. M., 71; cfr. *Philosophiae Moralis Inst.* (VI), 244, 245).

Ma di maggior interesse al nostro scopo ritornerà l'esame dei caratteri della « visione in Dio », che solo parzialmente sono emersi dagli argomenti che siamo venuti proponendo.

#### IV. - CARATTERI DELLA « VISIONE IN DIO »

##### Tappe dell'ontologismo gerdiliano

Solo ammettendo la « visione in Dio » si può secondo il G. aver la giustificazione del nostro attuale conoscere. Evidentemente si deve ricercare quale è il significato vero e profondo di questa dottrina.

Infatti solo nella determinazione chiara, o almeno chiara il più possibile di questa espressione pregnante ed equivoca, verranno ad avere un significato e un valore tutti i materiali complessi e numerosi che il G. — seguendo il Malebranche — ha convogliato nell'erezione e nel ripensamento della sistemazione ontologica.

Sarà opportuno prima di addentrarci in una esposizione più dettagliata della presente questione — che viene necessariamente ad essere il punto nevralgico della fase di pensiero gerdiliano che andiamo studiando, e più ampiamente di ogni ontologismo — raccogliere e fissare le tappe principali dell'itinerario che seguendo il G. siamo venuti percorrendo.

- 1) Il conoscere è unione di soggetto e oggetto.
- 2) Nel fatto conoscitivo il soggetto è in condizione di assoluta « passività »; l'oggetto quindi deve essere principio di azione.
- 3) Tali non possono essere gli oggetti « materiali », ma saranno le loro idee che si uniranno al soggetto conoscente.
- 4) Queste idee — principio di azione — hanno carattere di realtà, ossia di perfezioni reali: per il G. « rappresentare » implica non semplicemente carattere di « idealità » (accidentalità), ma vera onticità.
- 5) Dio poi è « *le lieu des idées* » (assurdo infatti pensare idee sus-

sistenti e autonome) e noi queste idee percepiamo in Dio, per cui in certa qual maniera Dio è anche « *le lieu des esprits* » (40).

Abbiamo infatti l'idea di Dio antecedentemente ad ogni esperienza; dal che si arguisce non solo l'esistenza di Dio, ma ancora come noi attingiamo immediatamente ed intelligibilmente Dio stesso; e come ancora da questa esperienza trascendentale dell'infinito, ne segua che il finito è da noi percepito solo nell'infinito: dicevamo come una limitazione dell'infinito.

Parallelamente ancora vedemmo che solo nella conoscenza della Somma Perfezione, noi possiamo proferire giudizi di valore a riguardo di perfezioni singole e parziali.

Questi argomenti, se ben osservati, ci portano — sia pure nell'unità di conseguimento — a due distinte affermazioni: anzitutto alla « *visione di Dio* »: « *visione* » in cui Dio stesso è oggetto di conoscenza. In secondo luogo alla « *visione in Dio* », perchè è in Dio che noi attingiamo le idee di tutte le cose.

Invero questo punto si poteva — e accenni nel G. non mancano — raggiungere indirettamente, argomentando dal carattere di attività proprio delle idee, ma non competente a queste come enti autonomi...

6) avendo dunque concretamente accertato come l'Infinito (la Somma Perfezione, cioè Dio) è al soggetto conoscente intelligibilmente unito come condizione del suo proprio « essere conosciuto », e della conoscenza, « *simpliciter* », il G. accettando — non come argomento, ma come indice di possibilità — la dottrina tomistica a riguardo della « *visione beatifica* », conclude all'affermazione dell'« onnirappresentatività » divina nei rapporti del soggetto conoscente: Dio infatti gli è unito non solo ontologicamente (*in actu essendi*), ma anche intelligibilmente (*in actu cognitionis*), come forma (rappresentativa) di se stesso e della totalità delle possibilità dell'essere.

### Visione di Dio e visione in Dio

Ma procedendo ancora, ci si deve domandare: la *visione di Dio* e la *visione in Dio* — nel senso sopra chiarito — *coincideranno*?

Oppure più aderentemente al pensiero gerdiliano: *come noi vediamo le cose in Dio*? e ancora — portando l'interrogativo dal piano gnoseologico a quello ontologico — *come le cose materiali prima, e poi tutte le cose sono contenute in Dio*? Infatti la modalità del nostro « vedere in Dio » dipenderà dalla risposta a questa domanda.

Ancor vivente il Malebranche, si era sentito la difficoltà del conciliare nel piano naturale, la possibilità di una molteplicità di termini di conoscenza nell'Unità divina. Infatti vi si intravedeva nell'ordine ontologico

(40) Al riguardo non sarebbe inutile un raffronto con la dottrina agostiniana. Cfr. R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits - La doctrine augustinienne de l'illumination*. Desclée, Paris, 1934, pagg. 25-35, specialmente pag. 32: « L'univers des idées » ecc.



l'annullamento di un termine: o Dio, o il mondo venivano minacciati nella loro distinzione e irreducibilità reciproca, che è il presupposto primo e inderogabile per una filosofia cristiana, quale, almeno intenzionalmente, voleva essere la dottrina ontologista.

Storicamente, benchè in modo velato e legato ad elementi contingenti, il dilemma fu proposto per la prima volta dall'Arnauld: il Malebranche cercò di giustificarsi. A questa polemica si rifece il G.

L'Arnauld, nel « *Traité des vraies et des fausses idées* », notò nel pensiero dell'Oratoriano un cambiamento a proposito della visione delle idee in Dio. Mentre nel L. III della « *Recherche* », aveva affermato che vediamo in Dio le idee di tutte le opere da lui fatte o fattibili; nell'« X *Eclaircissement* » avrebbe introdotto l'unica idea « l'étendue intelligible », come misura o legge logica della realtà.

Questa mutazione, secondo l'Arnauld, si risolveva in una deviazione dal pensiero tradizionale (Agostino e Tommaso) che ammette in Dio l'idea particolare di ogni singola realtà.

Il Malebranche nella « *Réponse au livre de M. Arnauld* » fece notare che non si trattava di una trasformazione, e tanto meno di una rottura, ma semplicemente di una chiarificazione eludente alcune difficoltà a cui la precedente formulazione, superficialmente intesa, avrebbe potuto dar origine (41).

Nel G. non si fa cenno di questo trapasso, giustamente dagli studiosi del Malebranche accentuato in un significato e valore forse sfuggito al Malebranche stesso. E però da escludersi che al G. sia sfuggita la difficoltà della conciliazione. Al conseguimento di questa — che è poi lo scioglimento dell'interrogativo che più sopra ci siamo posti, — il nostro A. dedica chiarificazioni che si trovano ripetute ad ogni piè sospinto, benchè manchino formulazioni chiare e nette.

Il termine « *vision* », si deve riportare al concetto del « *voir* » che già abbiamo esaminato e analizzato nei suoi vari elementi. Di qui la complessità propria del fatto conoscitivo risultante da un armonico concordare di fenomeni paralleli, frutto di un occasionalismo provvidenzialmente fecondo.

Le idee che noi conosciamo sono degli archetipi esistenti « *ab aeterno* » nella mente divina: è Dio stesso che si comunica a noi intelligibilmente, approfondendo al nostro conoscere la ricchezza variamente infinita del proprio essere.

Dio è l'« *Idea* » condizione ed efficienza assoluta di possibilità (e di attualità) di conoscenza: in questa « *Idea* » (Realtà) suprema, principio fondamentale dell'essere e del conoscere, noi percepiamo l'Idea stessa e le singole idee degli esistenti e possibili, che altro non sono che irradiazioni sue.

È da chiarire il rapporto di identificazione assoluta tra le idee e l'Idea,

(41) Cfr. DELBOS, *Étude de la philosophie de Malebranche*. Paris 1924, pagg. 134-135.

e nello stesso tempo la loro possibilità di distinzione nel fatto concreto del mio conoscere queste idee nell'Idea.

a) Il rapporto ontologico tra Dio e la creazione condiziona il loro rapporto logico doppiamente: in quanto che — già lo vedemmo — la creatura « *come soggetto* » deve conoscere in Dio, e la creatura « *come oggetto* » deve essere conosciuta in Dio, e ciò anche quando si tratta di autoconoscenza non limitata al puro fatto esistenziale. Il primato è sempre di Dio, ed è assoluto. Crea la creatura; intelligibilmente la rappresenta perchè « *eminenter* » la contiene; e ancora alla creatura si unisce come forma intelligibile, cioè come « *efficienza* » del conoscere.

b) Dio può essere la forma intelligibile universale, non in quanto forma unica, ma in quanto forma omnirappresentativa, perchè tutta la realtà in sè contiene, perchè in sè realizza l'infinità delle possibilità dell'essere, e quindi in sè contiene l'infinità delle attuazioni particolari esistenti e possibili.

Su questo punto si dovrà ritornare quando con il G. avremo chiarito il concetto dell'infinità divina, nel senso su accennato.

Che Dio sia forma intelligibile per la sua immediata intelligibilità da parte dell'uomo, una volta accettate le prove gerdiliane, non dovrebbe far difficoltà. Difficoltà v'è invece nel determinare come si vede in Dio un essere particolare, in quanto particolare, cioè imperfetto.

c) che Dio contenga « *eminenter* », almeno, le perfezioni di tutti gli esseri creati, è dottrina comunemente accettata. E questa infatti la condizione assoluta dell'omnirappresentatività divina (D., 65). Dio infatti contiene la realtà di tutte le cose, perchè ne è, o ne può essere, la causa efficiente, e perchè Causa efficiente Prima e autonoma, ne sarà la causa esemplare; ne conterrà quindi le idee che in fondo non sono che le stesse cose (oggetti) in quanto contenute in Dio. Si tratterebbe, più che altro, di un punto di vista (cfr. D., 65). Si può quindi liberamente passare da un termine all'altro, non solo trattando di Dio come sfera chiusa, ma anche di Dio come fonte nostra di conoscere. Al Locke che obiettava: se noi conosciamo le cose (gli oggetti materiali) in Dio, dobbiamo concludere all'esistenza evidentemente contraddittoria di questi oggetti — e quindi di materialità e imperfezione — in Dio; il G. nega la conseguenza intravvista dal Locke e si appella all'idea della « *souveraine perfection, ou de l'être sans restriction, non telle qu'il plaît à quelqu'un de se la forger, mais telle que Dieu l'imprime dans l'esprit* »; e identificata la perfezione con lo stesso essere, osserva che gli esseri creati avendo una perfezione limitata, « *ils ont aussi très peu de l'Etre* », mentre quegli invece che è « *l'Etre même* », « *l'Etre infini, sans restriction* », « *doit contenir la réalité, et la perfection qui se trouve dans tous les Etres particuliers* ». È chiaro però che queste realtà e perfezioni non si trovano in Dio con le imperfezioni da cui sono accompagnate negli esseri finiti, bensì vi si trovano in una maniera più perfetta e più reale ancora (cfr. D., 114, 115).

L'idea di Dio — lo ha il G. provato — non può essere il risultato delle idee delle creature, e quindi a maggior ragione si dovrà dire che l'idea di Dio non è l'ammasso delle idee delle creature, come evidentemente Dio non potrà essere un ente composto dalle creature (D., 157). Dio, dice il G., è chiamato dal Malebranche, sull'esempio di S. Tommaso, l'Essere universale per significare l'essere senza restrizione, l'ente infinito, l'ente che comprende nella sua « *eminente* » *semplicità* ogni realtà ed ogni perfezione. Però nota e insiste il nostro A. — ribadendo il su accennato concetto dell'infinità divina — non è Dio l'aggregato di tutti gli enti particolari che esistono, quale è l'universo: perchè se è vero che l'universo comprende tutti gli enti particolari esistenti, è anche vero, che non tutta la realtà e perfezione possibile è compresa nell'universo. « Et c'est ce qui démontre évidemment l'absurdité du Spinosisme, qui attribue à l'univers la notion de la Divinité, c'est à dire de ce qu'on peut concevoir de plus parfait, pendant qu'on conçoit actuellement, que l'univers ne comprend ni ne peut comprendre toutes les réalités, ni toutes les perfections qu'on peut concevoir » (D., 200).

Ritornando a noi, dal detto dobbiamo concludere che in Dio sono le idee delle creature, degli enti particolari, e che noi, questo percependo, non percepiamo l'essenza divina in quanto essenza divina; di essa però abbiamo una intuizione e conoscenza particolare. È senz'altro l'opinione sostenuta dal Malebranche sin dalla « *Recherche* ». E il G. dice che tutto segue coerentemente dai principi più su dimostrati, e che non lo si deve negare perchè non se ne comprenda il « *come* » (cfr. D., 101): d'altronde « *a pari* » si potrebbe domandare se i Beati vedano Dio, vedendo un fiore in Dio: evidentemente si risponderebbe che vedendo un fiore in Dio, non vedono Dio se non in relazione a questa creatura, cioè l'Ente divino in quanto rappresentativo di un fiore, e non già Dio medesimo, secondo il suo essere assoluto, « *il faut avouer qu'on peut voir les créatures en Dieu, sans voir Dieu selon son Etre absolu* » (D., 121, 122). Esclude quindi il G. l'identificazione della « *visione in Dio* » con la « *visione di Dio* ». Il fatto della « *visione* » è concretamente unitario, in quanto che la « *visione in Dio* », è subordinata alla « *visione di Dio* ». La formalità però ne è nettamente distinta, e tale distinzione si deve assolutamente mantenere, perchè il concetto vero della Divinità non venga ridotto agli schemi panteistici.

Accetta infatti il G. la definizione di Dio data dal Malebranche: Dio è l'essere assolutamente, e non è alcun ente in particolare; e noi, vedendo « *in Dio* » una creatura, non vediamo altro che un ente particolare; quindi non vediamo Dio pur vedendo « *in Dio* »; cioè pur essendo intelligibilmente uniti a Dio, e quantunque in questa unione più generale (fatto di conoscenza generale) si abbia l'unione di conoscenza particolare (fatto di conoscenza del particolare).

Questo è un punto vitalissimo! Per il G., noi sempre (*actualiter*) abbiamo la conoscenza di Dio come Essere senza restrizione, come infinito,

come somma perfezione; in questa conoscenza generale (generale perchè Dio tutto contiene) noi abbiamo le conoscenze particolari.

Tutte le cose perchè contenute nell'essere senza restrizione, sono presenti al nostro spirito confusamente: la cosa particolare nella sua ragione di particolarità, emerge in una data circostanza come esigenza e frutto di «*occasioni*» che sarebbero «in certa qual maniera» le determinanti del conoscere (D., 123, 126).

Il Locke osservava essere però poco intelligibile quel nostro vedere in Dio confusamente le idee delle cose particolari, se in Dio stesso non fossero confusamente contenute. Al Locke il G. risponde portando un paragone, che, secondo lui, vorrebbe chiarire il pensiero del Malebranche, se non spiegarlo.

Gettate gli occhi su di un *gran quadro*, popolato di figure. Lo spirito percepirà d'un tratto questa molteplicità di figure, ma «*d'une manière générale et confuse*», che esso solo un po' per volta può vedere distintamente; ma «*cette impuissance de les apercevoir distinctement toutes, ne vient pas de ce que figures ne soient présentes à l'œil, ou qu'elle ne soient que confusement dans le tableau; mais uniquement de ce que la faculté de voir est limité*» (D., 111).

A pari, continua, ci si rappresenti l'essenza divina come il solo quadro veramente intelligibile, in cui lo spirito può percepire la natura e le proprietà delle cose. Infatti non si può dubitare che questo quadro intelligibile non possa presentare l'idea infinita dell'estensione dell'essere che eminentemente realizza e in questo l'infinità di modificazioni di cui l'essere stesso è suscettibile.

«*L'esprit pourra donc les apercevoir tout à la fois d'une manière générale et confuse; mais ce ne sera que successivement, et l'une après l'autre qu'il pourra se les représenter d'une manière particulière et déterminée*» (D., 112).

Lo stesso paragone del quadro della grande molteplicità delle figure viene ancora altre volte utilizzato per chiarire, ad es., il terzo argomento malebranchiano della «visione in Dio», cioè della priorità dell'idea generale sull'idea particolare. Compare nell'«*Avertissement*»: sul suo particolare valore ritorneremo, ma per intanto gioverà tener presente quello che qui abbiamo detto (cfr. D., 127).

Il passaggio dalla visione «*confusa*» a quella particolare, cioè dall'indistinto al distinto, si avrebbe, secondo il G., nell'applicazione della facoltà conoscitiva ad una idea (cosa) piuttosto che a un'altra. È evidente che questa applicazione e la conseguente determinazione dell'idea (oggetto particolare di conoscenza) non è frutto dell'attività mia, ma risultante dal disegno provvidenziale divino.

Nè deve ripugnare che una cosa particolare si veda in confuso, cioè in una maniera generale, e che in questa maniera la vediamo in Dio, come — l'esempio è portato dal G. stesso — quando da lontano si vede un amico, si sa che è un uomo, ma non si può distinguere se sia il tale o



il tal altro: ciò che si vede è un essere particolare, ma è visto in modo generale. Quindi non si deve dire come vorrebbe dedurne il Locke, che noi siamo in potenza in rapporto alle idee particolari; noi siamo veramente in atto perchè in atto sono a noi presenti nella loro particolarità, benchè noi nella nostra limitatezza non le abbracciamo tutte e quindi dall'una all'altra passiamo (cfr. D., 127).

Volendo poi chiarire il rapporto tra la semplicità divina e la molteplicità delle rappresentazioni che in essa vediamo, istituisce una comparazione che al Lantrua parve assai pericolosa: dice adunque come il nostro spirito « a coutume de distinguer tout ce qu'il peut concevoir par des différentes conceptions abstraites dans un sujet, quoique très simple », per cui noi siamo usi a distinguere molti attributi in Dio, benchè questi in Dio si identifichino tra di loro e con l'Essenza; « de même l'esprit concevant la substance de Dieu, ou de l'Etre sans restriction, tantôt en tant qu'il répond à un certain degré de l'Etre, et le représente; il distingue par ces abstractions plusieurs différentes représentations dans l'essence divine; et ces différentes représentations l'autorisent, à reconnaître plusieurs idées en Dieu, quoique ces différentes représentations et idées ne soient pourtant que l'essence divine, en tant que représentative de plusieurs choses » (D., 115).

In questo ultimo punto e nel paragone con gli attributi divini, dice il Lantrua, « mi pare che si intraveda tra le righe e certissimamente contro ogni intenzione del pio e cattolicissimo Gerdil, il panteismo. Se non temessi di offendere la memoria del nostro Autore, ricorderei qui che per lo Spinoza tutte le cose che sono, sono attributi di una sostanza che è Dio » (42).

Per portare un giudizio sul pericolo di panteismo eventualmente implicato in queste frasi del G., mi pare debbasi procedere assai cautamente e tenendo sempre presente tutto il suo complesso di pensiero.

Si è già visto come egli rifiuti ogni illazione panteistica dai propri principi, quasi che spinozianamente affermi che le idee (cioè la realtà) delle cose siano in Dio, e quindi riduca e impoverisca l'infinità di Dio alla finitezza propria dell'universo. La realtà delle cose contenute in Dio, è contenuta « *eminenter* », e quindi anche le idee: queste idee che null'altro sono che l'idea stessa di Dio, sono quest'idea stessa in quanto realizzabile in una molteplicità di particolari. È facile comprendere come in questo caso torni facile parlare di astrazione, *et quidem*, potremmo aggiungere, impropria, per cui nell'essere senza restrizione viene colto il riflesso partecipato alle creature (cfr. D., 121).

Il paragone con l'astrazione, cui sottoponiamo gli attributi divini, non va, mi pare, inteso letteralmente nel senso di identità: infatti gli attributi divini non hanno fuori di sè corrispondente reale, nè possono averlo, in quanto che ognuno di questi si identifica con l'altro, e ognuno con l'es-

(42) A. LANTRUA, art. cit., pag. 511.

senza. Così invece non si può dire delle idee, perchè queste hanno, o possono avere, la loro realizzazione esistente e indipendente, e perchè questa idea, astratta dall'idea somma, non si identifica con questa idea, nè si identifica con le altre idee.

Questi sono concetti che derivano dal pensiero del G., quale oggettivamente siamo venuti esponendo: quindi in questo senso io scarterei dal Nostro ogni accusa di — anche velato — panteismo.

La si potrebbe diversamente prospettare, e piuttosto indirettamente, dallo stesso fatto conoscitivo. Vedendo io le idee in Dio, dice il Locke, non ne segue che io debba dire di vedere con gli occhi di Dio, e che tutto percepisca per l'intelletto divino? Il G. esclude assolutamente una tale conseguenza e ciò per lo stesso principio per cui il Locke si crede in dovere di affermare il contrario. Se è necessario che le idee operino sul mio intelletto affinché io le percepisca (perchè la « visione » è essenzialmente « passione »), ne segue che questa percezione « est toute en moi, qu'elle m'est propre, et qu'elle n'est en aucune façon la connoissance même de Dieu » (D., 244).

Difficoltà nella dottrina della « visione in Dio » ne rimarranno... ma qual è la dottrina che non ne abbia almeno alcune? E poi, conclude il G., se ben si esamina, si studia ed approfondisce la dottrina ontologista, mentre molte oscurità si dilegueranno, rimarrà solida e salda questa mirabile intuizione umana nella penetrazione del reale: chè la dottrina della « visione in Dio », prima che soluzione del problema del conoscere, è visione metafisica dell'universo, è **teologia** (43).

(43) Ammessa la « visione di Dio » nel senso su chiarito, come faremo ad accertarci dell'esistenza reale degli oggetti distinti da Dio? Il Locke già avea mosso questa obiezione al Malebranche. Il G. per conto suo ritorce l'argomento contro il Locke, avendo questi nel « Saggio sull'intelletto umano » ammesso la conoscenza avvenire per idee, e queste formarsi per la saggezza di Dio, che congiungerebbe queste idee ai fenomeni esterni, con cui però le idee non hanno nessuna somiglianza. Nè d'altra parte seguirebbe quello che il Locke ancora dice, che cioè sarebbe inutile aver Dio creato il sole per es. se noi non lo potessimo vedere. Questa affermazione secondo il G. è gratuita e fondata sul presupposto che Dio abbia creato il sole perchè noi lo vedessimo. L'esistenza dei corpi non la si può infatti provare direttamente per l'esperienza sensitiva, e ci si deve appellare alla dottrina cartesiana delle qualità sensibili (cfr. D., 108).

La prova quindi della esistenza non solo possibile di questi corpi, ma anche attuale concreta, va ricercata in un principio che trascende il relativo e contingente fatto umano ricorrendo cartesianamente alla sapienza di Dio governatore e reggitore prudente del reale e delle sue relazioni (cfr. D., 252). E questa prova, secondo il Nostro, « magnificamente » può inserirsi nel pensiero malebranchiano: « or je soutiens qu'on tirera de là (dalla dottrina cartesiana) aucune preuve, qui n'ait aussi bien lieu dans le sentiment du P. Malebranche, qu'en tout autre système » (ibid.); benchè il Malebranche reputasse inutile, anzi impossibile, una dimostrazione del genere, e ritenesse come unica garanzia dell'esistenza dei corpi la « fede » (cfr. p. es. il VI Eclaircissement).

Però si intravede chiaramente come il G. non reputasse di gran conto una tal questione: l'idea di Dio è più che sufficiente a risolvere tutto... (cfr. per es. D., 109); per altra parte poi nessun « uomo di buon senso » ha mai dubitato dell'esistenza dei corpi (cfr. Discorso prelim. alla D., nell'ed. Bologn. del 1856, pag. 12).

## Visione in Dio e visione beatifica

L'intuizione di Dio è qualcosa a sè, antecedente di priorità di natura, e condizionante il suo stesso poter essere visto quale rappresentativo. *Questa visione in Dio e di Dio, non si potrebbe ridurre alla stessa visione beatifica?* Questo è infatti uno degli argomenti portati sovente contro le forme cattoliche dell'ontologismo. Il G. riconobbe la difficoltà, e non mancò di proporsela; e pur riconoscendo che nella « visione di Dio » e nella « visione beatifica », la conoscenza è immediata, affermò esservi tra le due differenze essenziali.

1) Nella seconda Dio verrebbe conosciuto nella propria essenza e nelle relazioni delle perfezioni all'essenza stessa; nella prima verrebbe attinto invece come l'essere senza restrizione, ovvero, secondo l'attributo della Somma Perfezione, in quanto è virtualmente distinto dall'essenza divina, donde scaturisce. Perchè altro è conoscere in qualche modo la Somma Perfezione e l'Ente senza restrizione, altro è conoscere come questa Somma Perfezione sussiste in sè medesima e da sè medesima, e come l'Ente senza restrizione contiene tutte le realtà possibili, senza pregiudizio della sua sovraeminente semplicità. « Eppure tutto ciò si dovrebbe conoscere in singolar modo e specificatamente, affine di poter dire che si conoscesse chiaramente l'Essenza divina. Noi per lo contrario non conosciamo tal cose in questa vita, menochè in una maniera generale ed indeterminata... » (*P. M.*, 77, la traduz. è dell'ediz. bologn. del 1856; cfr. I, 192, 193). Inoltre

2) la visione di Dio che noi « in via » abbiamo, è di ordine soprannaturale, ed è

3) accompagnata da « un sentiment de plaisir et de joie proportionnée » (*P. M.*, 41; cfr. *In.*, II, 190 ss.).

Fondamentale è il primo punto: se infatti la conoscenza di Dio come Essere illimitato è la condizione di ogni nostro conoscere, questa conoscenza sarà di ordine naturale, e perciò stesso non ne seguirebbe la beatitudine.

In tal senso infatti verte la critica scolastica migliore. Questa critica che si riconnette alla dottrina tomistica più schietta, è poggiata sui caratteri propri della conoscenza immediata, e del termine di questa conoscenza, e si potrebbe così ridurre: per la conoscenza immediata l'oggetto, in tanto viene conosciuto, in quanto è conosciuto come è in sè. Infatti anche la

conoscenza immediata può essere una conoscenza astratta e imperfetta. I concetti intellettuali con cui apprendiamo il sensibile sono astratti, ma nondimeno sono immediati, perchè non li precede altra percezione intellettuale. Ma di Dio non possiamo avere una conoscenza astratta del genere, come vorrebbe il G. Se Dio viene conosciuto immediatamente, viene conosciuto non come universale e ideale, ma nella sua individualità e attualità, nè secondo un qualche suo attributo, ma secondo l'intera sua Essenza.

Tutto ciò che immediatamente conosciamo in Dio, lo conosciamo per concetti propri, e quindi com'è in Dio stesso: l'attributo di Dio viene quindi conosciuto com'è in sè, cioè nella sua unità e identità con l'essenza divina; in Dio infatti — e lo stesso G. lo afferma — gli attributi non sono qualcosa di sopraggiunto, come perfezionante l'essenza, ma tra loro e l'essenza sono formanti una semplicissima unità.

Il G. nel brano citato, parla dell'Essere Illimitato come di attributo virtualmente e non realmente distinto da Dio, e nelle « *Institutiones* », propostasi la difficoltà si appella a Scoto. « *Respondeo cum Scotistis non repugnare cognitionem Dei etiam intuitivam praecisivam, non quidem adaequatam, sed inadaequatam. Licet enim essentia et attributa sint una eademque simplicissima entitas, ad invicem tamen distinguuntur* » (*In.*, II, 193 ss.). Infatti, dice l'Autore, essendo l'essenza e gli attributi divini « *virtualmente* » distinti, anche la loro intelligibilità sarà distinta; sarà quindi a Dio possibile far conoscere alla creatura una intelligibilità a preferenza di un'altra. L'Essenza divina, immediatamente conosciuta nella sua fisicità, necessariamente porta con sè la conoscenza degli attributi; infatti così intesa l'essenza divina non è neppure virtualmente distinta dagli attributi. Ma il contrario non può dirsi degli attributi rapportati tra di loro e all'essenza.

S. Tommaso stesso (I Sent., II, q. 1, a. 3), e con lui la maggioranza degli Scolastici, ammette la distinzione virtuale tra gli attributi divini. Ma da ciò, mi pare, non si può inferire se non che nel nostro pensare intorno a Dio abbiamo una ragione di fare una tale distinzione, che però non esiste in Dio. Per cui se noi di Dio avessimo una vera intuizione, non solo lo conosceremmo come essere illimitato, ma come Aseità assoluta, come pienezza e ricchezza di essere, cioè, secondo il G., avremmo non solo l'intuizione di un attributo, ma dell'essenza stessa nella sua fisicità, e quindi nella sua completezza infinita.



## V. - LIMITI EVOLUTIVI DEL PENSIERO GERDILIANO E LA POLEMICA SUL SUO ONTOLOGISMO

### Limiti e caratteri della discussione

Nell'esposizione dell'« *ideologia* » gerdiliana ci si è attenuti alle opere che esplicitamente ne trattano: da essa ne è risultato un G. decisamente orientato verso la dottrina della « visione in Dio » propugnata dal Malebranche, abbracciata integralmente non solo, ma anche personalmente sviluppata e ripensata.

Che il G. sia stato « *ontologista* » — dopo quel che si è venuti dicendo — non lo si può mettere in dubbio. Si è cercato invece di attenuare e sminuire il valore di queste dottrine ideologiche con argomenti di vario ordine. Sarà quanto mai opportuno farne qui un cenno, che ci permetterà di coglierne — trascendendo e superando lo spezzettarsi delle dottrine singole — l'unità in un principio superiore, che a ben vedere è sempre presente in ogni pensatore.

Intorno alla metà del secolo scorso si discusse alquanto intorno all'ontologismo del G.

I fautori del cosiddetto « *ontologismo cattolico* », che in quegli anni rin vigoriva e trovava numerosissimi aderenti, ne sbandieravano ai quattro venti il nome, quasi a farsene un paladino ed assicurarsi così con la sua porpora cardinalizia, l'ortodossia, anche al fine di evitare condanne... che tuttavia non tardarono a venire.

L'allora incipiente « *Neo-tomismo* », stretto intorno alla « *Civiltà Cattolica* » e alla « *Scienza e Fede* » di Napoli, animato dalla necessità di un ritorno alle sempre ricche e feconde sorgive del pensiero cattolico tradizionale, e da una capace penetrazione delle esigenze sue contemporanee, iniziò un'opera di difesa e di ricostruzione. Le nuove dottrine vennero da menti acute — come quelle del Liberatore e del Sanseverino — analizzate ed esaminate particolarmente. Si mise a nudo l'inconsistenza e la gratuità degli argomenti, su cui gli ontologisti dicevano essere fondata la loro dottrina; se ne fecero vedere le deleterie conseguenze che coerentemente loro sarebbero seguite; e finalmente per completare l'opera di smantellamento, il Liberatore e il Sanseverino dedicarono lunghe pagine a dimostrare che l'ontologismo non poteva ritrovare i suoi motivi in alcuni grandi Padri e Dottori della Chiesa, il cui nome e autorità sembravano essere divenute citazione obbligatoria per gli ontologisti. Si cercò così di strappare all'on-

tologismo l'autorità di S. Agostino, di S. Anselmo, e di S. Bonaventura (44).

Che il G. avesse esplicitamente professato l'ontologismo, non lo negarono; che anzi nella « *Civiltà Cattolica* » uscì la confutazione degli argomenti portati dal G. in favore dell'ontologismo.

Pur concedendo che il G. « *giovane professore di Casale* », fosse stato ontologista (e ciò, essi dicevano, per motivi di carattere puramente occasionale e opportunistico), negavano che il « *Cardinale Gerdil* » fosse rimasto ontologista. Ciò — se ben provato — sarebbe tornato di gran giovamento alla tesi che il Sanseverino e il Liberatore avevano preso a difendere: ne sarebbe infatti risultata un'arma a doppio taglio contro gli ontologisti, che si facevano forti del nome del G., se questi — compresa l'insufficienza della dottrina abbracciata in gioventù — l'avesse poi abbandonata (45).

Veniva quindi affermata una evoluzione nel pensiero del Nostro: un Gerdil « *prima maniera* » ontologista; e un Gerdil « *seconda maniera* », non più ontologista, bensì tendente, diceva il Sanseverino, a perfezionare e non ad abolire la filosofia lockiana (46). Il Liberatore insisteva piuttosto in un inserirsi del G. nella corrente tradizionale, e trovava i primi indizi di questa evoluzione di pensiero nei « *Principes* », e precisamente nel VII principio del Libro II.

Gli argomenti sia del Liberatore che del Sanseverino (come per altra parte di tutti quegli altri che, seguendo questi due, hanno trattato la questione gerdiliana) si riducono fondamentalmente a due:

1) L'« *Avvertenza* » premessa dal G. nel 1787 alla nuova Edizione Bolognese della « *Défense* », sarebbe documento irrefutabile di questo « abbandono » (così lo chiama il Liberatore) dell'ontologismo (47). Infatti entrambi gli autori notano che nella riduzione in quattro punti del pensiero malebranchiano, proposta dal G. in questa « *Avvertenza* », la sua dottrina risulterebbe completamente diversa da quella proposta nella stessa « *Défense* ».

2) A conferma di ciò si aggiunga che il G. nelle *opere posteriori* non fece ricorso all'ontologismo, e ciò segnatamente nella « *Dissertazione dell'origine del senso morale* », dove il metodo è ben diverso da quello usato nei « *Principes Métaphisiques de la morale chrétienne* », benchè l'argomento trattato sia identico.

Com'era da aspettarsi, una tale esegesi gerdiliana, suscitò non solo le meraviglie, ma anche le proteste da parte degli ontologisti. E già nell'aprile

(44) LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, ed. cit. I, 216.

(45) Cfr. SANSEVERINO, *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata*, vol. 3, pag. 1181; LIBERATORE, *op. cit.*, I, pag. 180.

(46) SANSEVERINO, *I principali sistemi della filosofia, discussi con le dottrine dei Santi Padri e di Dottori del Medio Evo*. Appendice: il Card. Gerdil è veramente malebranchiano?, Napoli 1850.

(47) LIBERATORE, *op. cit.*, I, pag. 191.

del 1857 — (l'attacco era stato mosso dal Liberatore verso la fine dell'anno precedente) (48) — il prof. Claessen sulla « *Révue Catholique* » (49) di Lovanio, in due articoli sostenne l'unità del pensiero gerdiliano, negando quindi ogni valore alla interpretazione datavi dal Liberatore, il quale per altro nel giugno dello stesso anno rispondeva ancora sulla « *Civiltà Cattolica* » (50), ribadendo e chiarendo i suoi argomenti.

L'anno seguente il Claessens (51) ritornava alla carica largamente citando e rimandando ad un opuscolo che diceva aver avuto da Roma, e intitolato: « *Del Cardinale G. S. Gerdil, Saggio dei grandissimi torti della Civiltà Cattolica verso l'ontologismo cattolico. Lettera ad un amico* » (52). Ma praticamente a fianco dei molti elogi tributati all'anonimo autore dell'opuscolo, il Claessens — come giustamente lamentava il Liberatore nella sua risposta — si accontentò di argomentare assai superficialmente senza mai direttamente affrontare la questione.

Certamente assai più preparati a sostenere la tesi dell'ontologismo gerdiliano erano il Padre Vercellone e il Padre Milone, che in quegli anni erano venuti curando diligentemente l'Edizione Napoletana degli scritti editi e inediti del G. Il Milone anzi l'aveva corredata di alcuni apprezzati studi che, pur essendo nella totalità poco attinenti alla filosofia del Gerdil, ne rimanevano però nella scia come ispirazione e influsso originale.

Il Milone al problema dell'ontologismo accennò brevemente qua e là. Uno sviluppo un pochino più ampio lo diede nell'« *Avvertenza pei giovani sul modo di studiare e comporre in filosofia* » (53); ma non si tratta di uno studio organico e completo.

Il Vercellone accettò la tesi del Milone, e ne riprodusse alcune pagine in una avvertenza aggiunta alla « *Dissertazione sulle Dottrine Filosofiche di S. Agostino per riscontro alla ideologia delle scuole moderne* » (54). Al termine della lunga citazione conclude: « Fin qui la nota del lodato P. Milone, alla quale mi sarebbe facile aggiungere molti altri argomenti per confermare che il Card. Gerdil non abbandonò mai, nè mai discon-

(48) LIBERATORE, *Il Card. Gerdil e l'ontologismo*. « *Civiltà Cattolica* », 3ª serie, vol. 3, pag. 625.

(49) CLAESSENS, *Révue Catholique*, 5me livraison, mai 1857, pag. 294.

(50) LIBERATORE, *Del preteso ontologismo del Card. Gerdil*. Risposta a due articoli della « *Rivista Cattolica* » di Lovanio. « *Civiltà Cattolica* », 3ª serie, 7 vol., pag. 78, 92 (anno 1857).

(51) CLAESSENS, *Sur la prétendue rétractation de Gerdil*, « *Révue Catholique* » ecc., 6me livraison, 11, pag. 642 e 12 pag. 700.

(52) Questo opuscolo che non sono riuscito a rintracciare (e neppure lo poté ai suoi tempi il Liberatore) fu da taluno attribuito a P. Milone. Ma questi protestò contro tale attribuzione in una lettera al Cancelliere Caccia. (Cfr. BOFFITO, *op. cit.*, voce « Milone »). Nè per altra parte nel ricchissimo epistolario miloniano inedito, risalente a questo periodo di lotta ontologista, si rinviene alcun cenno che possa indurci a porre in dubbio l'affermazione fatta dallo stesso Milone.

(53) Napoli 1861, pag. 13 ss.

(54) VERCELLONE C., *Dissertazioni Accademiche*. Spithöver, Roma 1864, pag. 259.

fessò le dottrine da lui esposte nella sua « *Défense du sentiment...* »; ma preferisco riserbare questa discussione storica ad altro tempo (55).

Cenni al G. si trovano ancora con una certa facilità nelle opere di altri ontologisti del tempo: ma ai nostri fini hanno secondaria importanza. Alla tesi contraria, sostenuta dalla « *Civiltà Cattolica* » e dalla « *Scienza e Fede* » aderirono facilmente i « *tomisti* ». Ricordo tra gli altri il Kleutgen (56) e il Lepidi (57), i quali accettarono senz'altro la tesi del Liberatore.

La discussione verte essenzialmente sui due argomenti portati dal Liberatore e dal Sanseverino, e cioè sul valore e sull'interpretazione da darsi alla già citata « *Avvertenza* », e in secondo luogo sui presupposti ideologici implicati nelle opere posteriori.

### L'« *Avertissement* » del 1787

Dell'autenticità dell'« *Avertissement* » non si può assolutamente dubitare: tutti l'accettano come scritto autentico dello G., e cercano di trarne vantaggio per la loro tesi (58).

L'importanza di questo « *documento* » è ancora maggiore, in quanto che condiziona in certo qual modo il secondo argomento tratto dalle opere della maturità. Infatti essendo l'« *Avvertenza* » del 1787, si può veramente dire l'ultimo scritto filosofico del Gerdil. Quindi, se in questo fosse mantenuto l'ontologismo — sia pure in forma mitigata — si dovrebbe cautamente procedere nella valutazione delle opere che corrono tra la prima e la seconda edizione della « *Défense* » (59); e ancora bisognerebbe vedere se alcune concessioni fatte ad altri orientamenti di pensiero intorno all'origine delle idee, non fossero più che altro motivati da circostanze esteriori a cui il G. si adattava.

Il tenore dell'« *Avertissement* » è volutamente impersonale: si ha la impressione che il G., ripubblicando dopo quarant'anni la « *Défense* », si ponga di fronte a quest'opera giovanile, e a sè, prima che ai suoi lettori, voglia chiarire e giustificare perchè l'ha scritta: metterne in luce i principi

(55) *Ibid.*, pag. 302. Tra le opere pubblicate dal Vercellone non ho rinvenuto un lavoro storico del genere. Frammenti invece se ne troveranno certamente — come ebbe ad informarmi il P. G. Roberti, acuto studioso della complessa figura del Vercellone — nella copiosa corrispondenza di questo Barnabita, la cui professione di ontologismo era apertamente conosciuta. Tale corrispondenza si trova in parte nella « *Vaticana* », nei due codici latini 14042 e 14043, e nell'Archivio del Provinciale dei Barnabiti di Napoli. Importante soprattutto quella indirizzata al P. Milone, che del primo fu valente collaboratore, e nel campo filosofico quasi l'esponente ufficiale. Per la bibliografia concernente il Vercellone cfr. il già citato « *Boffito* ».

(56) KLEUTGEN, *La filosofia antica*, ed. cit., vol. III passim.

(57) LEPIDI, *Examen philosophico-theologicum de Ontologismo*. Louvain 1874.

(58) Anche il Claessens che nel suo primo articolo contro la « *Civiltà Cattolica* » ne aveva mosso qualche dubbio, finì con il convenirne, e per lo stesso motivo per cui prima voleva negarne l'autenticità, si sforzò in un secondo tempo di interpretarlo in suo favore. (Cfr. « *Révue Cath.* » 5me livraison, 1857, pag. 294; e 6me livraison, II, pag. 642 ss.)

(59) Ne conviene lo stesso Liberatore: cfr. « *Civ. Catt.* », serie IV, vol. I, 334.



vitali e allontanarne le eventuali interpretazioni errate. Sin da una prima lettura, quel che subito si nota è l'attenuazione dell'entusiasmo per il Malebranche. Non si hanno più quelle enfatiche e audaci affermazioni che abbiamo visto essere sparse qua e là nella « *Défense* » nei « *Principes* » e nelle « *Institutiones* »: la maturità intellettuale contribuì certamente a questo più equilibrato e critico atteggiamento di fronte al Malebranche. Ma più che altro credo che sia stata la disistima in cui nell'ultimo quarto del secolo XVIII era caduto, nell'affermarsi dell'ideologia sensistica, il Malebranche e il Cartesianesimo in generale.

Fin dall'inizio il G. ribadisce quel che già aveva notato nella prefazione della prima edizione, avere cioè egli scritto la « *Défense* » « moins dans le dessein de défendre le sentiment de Malebranche, que relever le faible des raisonnements par lesquels Locke a prétendu le réfuter » (*Avertis. D.*, 5).

Il Liberatore (60) ci fa ancora notare tra l'inizio della Prefazione e quello dell'« *Avvertenza* » una differenza la cui importanza non va eccessivamente forzata: nell'« *Avvertenza* » la frase viene presa quasi « *ad litteram* » quale è nella Prefazione; vi mancherebbe solo il « *que je crois très vrai dans le fond* » (*D.*, 11), riferito al pensiero del Malebranche. Credo che tale dimenticanza od omissione non sia stata fatta a bello studio, soprattutto se si esamina tutto il contesto dell'« *Avvertenza* ». Infatti subito dopo il G. dice di non voler punto negare il pensiero del Malebranche, ma solo di maggiormente determinarlo « *et d'exposer l'idée précise voilée sous l'expression figurée, que Malebranche a employée, et qui présentant son système sous un point de vue trop vague, et peu facile à saisir, semble avoir donné lieu à la plupart des difficultés qu'on lui a objectées* » (*Avertis. D.*, 5).

Il G. quindi coscientemente dichiara di voler aderire al pensiero del Malebranche. Documento ne sono questa « *Avvertenza* » e la stessa ristampa della « *Défense* ». Certamente se il G. avesse ritrattato o comunque abbandonato l'ontologismo, come dottrina ormai superata e insufficiente a dar ragione del reale concreto, e non d'un reale frutto di immaginazione, non avrebbe (come fa notare insistentemente il Milone) ristampato — ormai da Cardinale, — « la Difesa medesima senza cambiarvi un jota e aggiungendovi da capo una novella prefazione, dove raccoglie in poco la difesa e la discolpa sua propria per la Difesa che aveva scritto, e che ripubblicava, del P. Malebranche: se dunque in addietro giammai avesse ritrattato la sua Difesa colle scritture vantate dagli avversari (cioè l'Origine del senso morale ecc.) certo è che avria ritrattato queste scritture medesime colla ristampa sì meditata, sì splendida, sì fedele della stessa Difesa » (61).

Tali dichiarazioni sono di grande importanza, ma non possono condurci che a questa affermazione: il G. « *intenzionalmente* » rimase, o credette di rimanere nella scia dell'ontologismo. Altra cosa sarà il vedere se « *real-*

(60) LIBERATORE, « *Civiltà Cattolica* », 3ª serie, vol. 7, pag. 81.

(61) MILONE, *op. cit.*, pag. 13, 14.

mente » fu sempre ontologista, o se invece, pur partendo — come di fatto fece — dall'adesione integrale alla dottrina malebranchiana, procedendo per determinazioni, limitazioni e precisazioni operate nell'interno di questa dottrina, sia venuto, pur contro volontà, a trovarsi fuori di essa, cioè fuori dell'ontologismo.

Cioè dobbiamo distinguere, secondo l'insegnamento che ci dà lo stesso G. (D., 125), tra il giudizio che un Autore dà della propria dottrina, e quello che oggettivamente si deve dare di questa stessa dottrina: non necessariamente tra i due giudizi vi è concordanza, per cui dal primo si possa inferire senz'altro il secondo, come pare voglia fare il P. Milone, quando afferma che nessuno meglio del G. conosceva la propria dottrina e il proprio pensiero, e che quindi, se si dichiarava malebranchiano, veramente doveva essere tale (62).

È certo però che occorre molta cautela e ponderazione, soprattutto nel caso attuale, non avendo il G. più pubblicato dopo la « *Défense* », alcuna opera strettamente ideologica, che gli permettesse di rivedere in un clima di maggior formazione e maturità intellettuale le posizioni abbracciate in gioventù, e di giungere ad una formulazione definitiva e, per quanto fosse possibile, completa. Perciò bisogna rintracciare gli elementi sparsi qua e là nelle varie opere. In questa ricerca però, e nella loro conseguente analisi e interpretazione bisogna stare attenti a non cadere in facili errori di prospettiva, per cui se il G. pare talora indulgere ad un certo « *psicologismo* », non è senz'altro detto che personalmente aderisse allo « *psicologismo* »: nè ciò è a danno del pensiero gerdiliano quasi se ne volesse compromettere l'unità interna, che — come già ho qua e là notato — non è propriamente legata ad alcuna dottrina particolare, come per altra parte non lo è sotto certi aspetti la filosofia perenne.

A tal fine sarà opportuno integralmente leggere la parte centrale dell'« *Avertissement* ».

« L'Auteur de cette « *Défense* » ... a cru que, pour rectifier le sentiment de Malebranche, il suffisoit de l'énoncer avec plus de précision et de simplicité. Ce système, ainsi du moins qu'il l'a envisagé, se réduit à ce peu de principes :

1) Que dans la perception d'un objet il faut distinguer l'affection de l'entendement qui aperçoit, d'avec l'espèce ou image intelligible qui représente cet objet à l'entendement.

2) Que dans la simple perception l'entendement est passif, suivant l'ancienne maxime adoptée par les Écoles, d'après Aristote : « *intelligere est quoddam pati* » (S. Th. I, q. I, a. 2).

3) Que cette première opération de l'entendement qu'on désigne en Logique par le nom de simple appréhension, n'est pas sujette à l'erreur, ainsi que toutes les Écoles en conviennent.

(62) MILONE, *op. cit.*, pag. 13 ss.; nella citaz. del VERCELLONE, *op. cit.*, pag. 300, 301.

4) Que cette simple perception est produite dans l'Ame par l'action de Dieu, non en ce sens, que Dieu dévoile ou présente à découvert son essence à l'Esprit humain dans cette vie comme un tableau chargé de figures, qu'on mettroit sous les yeux, et ou il seroit libre à chacun d'arrêter la vue sur l'objet qu'il lui plairoit de contempler: ainsi que bien de gens l'ont entendue d'après l'expression figurée de Malebranche, et on ont pris occasion de le traiter de Visionnaire; mais en ce sens Dieu, qui renferme éminemment les idées de toutes les choses, imprime par son action sur l'esprit la ressemblance intelligible qui est l'objet immédiate de la perception. Telle est la doctrine que le Thommasin entr'autres a cru reconnaître dans un grand nombre de passages de S. Augustin qui lui ont paru peu susceptibles de toute autre interprétation » (*Avertis. D.*, 5, 6).

#### Esame dell'« Avertissement » (63)

Nel primo punto, viene affermata la distinzione tra idea e sentimento che nella percezione intellettuale vanno necessariamente uniti: l'affezione (*affection*) dell'intelletto non sarebbe altro che la modificazione del soggetto conoscente, in quanto almeno ha conoscenza del fatto percettivo, e più ampiamente ancora, in quanto viene modificato nell'armonico determinismo occasionalistico delle cosiddette sensazioni, che però con l'idea non hanno altro rapporto che di concomitanza. Ivi si parla non tanto di idea (valore ontologico) ma di specie (valore logico « *espèce* ») o di immagine intelligibile (« *image intelligible* »), la cui funzione sarebbe di rappresentare l'oggetto di conoscenza all'intelletto. Nel quarto punto tale termine di specie, o di immagine intelligibile, viene tradotto con « somiglianza intellettuale » (*ressemblance intelligente*). Certamente questi termini hanno un valore tutto particolare nella Scolastica, valore che il G. nella stessa « *Défense* » dimostrò di conoscere, quantunque ne travisasse la peculiarità attribuendovi una entità indipendente che (sempre secondo il G.), avrebbe nuovamente posto il problema del conoscere, e ciò all'infinito; perchè un'entità, anche se spirituale, non può agire su un altro essere spi-

(63) Dalla sua semplice lettura si vede l'importanza del brano citato, soprattutto poi se si tiene presente quel che si è venuto dicendo. Al contempo, però si prospettano gravi difficoltà, che di necessità quasi, accompagnano queste formulazioni pregnanti di sviluppi anche antitetici.

Nel breve esame che porteremo dei singoli punti si terrà conto delle sentenze opposte, e secondo il caso ci si atterrà o all'una o all'altra, oppure semplicemente esporremo il nostro parere apportandovi le debite giustificazioni. Alla terminologia daremo quel significato che abbiamo visto risultare dallo studio delle opere gerdiliane d'indole ontologica, perchè, se ai termini usati dal Gerdil si dà un valore « *psicologista* », come talora fa il Liberatore, evidentemente ne risulterà un sistema ideologico lontanissimo dall'ontologismo. Ma come si potrà giustificare una tale inferenza soprattutto in mancanza di ulteriori precisazioni da parte dell'Autore? Posti in queste condizioni, non si potrà risolvere definitivamente la questione, tuttavia la si potrà porre su di un piano di maggiore oggettività.

rituale, e, non potendo agire, non può essere oggetto di conoscenza. Ma per il fatto che questi termini comuni alla Scolastica vengono usati dal G., non bisogna senz'altro ammettere un avvicinamento di dottrine. Infatti questi termini si rinvencono nella « *Défense* », in un significato e in una funzione prettamente ontologista; e ciò sufficientemente risulta dall'esposizione che ne abbiamo fatta (cfr. c. II, III).

Nel secondo punto si dice che l'intelletto nella semplice percezione è passivo (64).

Condizione questa essenziale per ogni formulazione ontologista, ed il G. — si è visto — la considera come qualcosa di acquisito e di certo (65).

Nel terzo punto il G. chiama operazione dell'intelletto la nostra prima percezione e la dice semplice percezione. Il Liberatore, superficialmente — connettendo questa operazione con la passività del conoscere tomisticamente intesa — conclude che il G. « rigetta spiegatamente l'occasionalismo » e quindi l'ontologismo, che altro non è che un coerente sviluppo del primo (66). La preoccupazione del Liberatore è comprensibilissima, ma non per questo giustificabile. Non si può ad un termine, suscettibile di varie e contrastanti interpretazioni, dare e proporre come originale e genuino un valore che contrasta con tutta una precedente tradizione di pensiero, e quindi con una precedente significazione terminologica, e ciò soprattutto quando, come nel caso presente, l'Autore oggetto di studio afferma di voler rimanere nella stessa corrente di pensiero. Che questa operazione debba intendersi come pura passione, si ha dal primo punto, in cui è detta passiva la semplice percezione, e ancora da ciò che è detto dal punto quarto.

(64) Più avanti poi, affermerà che l'anima è passiva nella percezione, mentre è attiva nel giudicare: ma quest'ultimo è frutto dell'intervento della volontà (cfr. *Avertis.* D., 6, 7).

(65) Il G. cita S. Tommaso « *intelligere est quoddam pati* »; ma si deve dire con il Liberatore che il G. intendesse restringere il concetto di passività al « *quoddam pati* » nell'accezione rigorosamente tomista? S. Tommaso era già stato citato assieme ad altre autorità nei « *Principes* », a conforto della passività del conoscere. La presente citazione tratta della « *Summa Theologica* » non ci pare abbia maggior valore, dopo i saggi di esegesi tomista, che abbiamo visto compiere dal G. nelle sue originali fondazioni della « *visione in Dio* ». E il P. Liberatore, che tanto aveva reclamato contro le illecite manipolazioni del testo di S. Tommaso in favore di dottrine da S. Tommaso lontanissime — non solo nelle conclusioni, come dice il G., ma anche nei principi — possibile che si sia lasciato indurre a credere a una mutazione di pensiero dal solo fatto che il Nostro cita l'Angelico? Il passo tomista allegato dal G. si trova in una obiezione in cui esaminato il detto aristotelico, S. Tommaso non lo rigetta, ma lo spiega. Viene poi ripreso nella I, q. 72, a. 2, ove è detto che il conoscere è passione dell'intelletto, nel senso che per esso l'intelletto viene perfezionato, passando dalla potenza all'atto. Il Liberatore chiarito in questo senso il pensiero di S. Tommaso sulla passività del conoscere, conclude, non so su che fondandosi: « onde non ci è dubbio che in questo medesimo senso l'intende il G., non potendosi altrimenti spiegare perchè egli abbia allegato in suo favore una obiezione di S. Tommaso, se non dicendo che egli si appoggiava sopra quella parte di essa che dal santo Dottore si concedeva ». LIBERATORE, *Della conosc. intell.*, ed. cit. I, pag. 183, testo e nota 2<sup>a</sup>.

(66) LIBERATORE, *ibidem*, pag. 183.



Le maggiori difficoltà convergono sull'ultimo punto, dalla cui retta intelligenza dovrà risultare la soluzione di almeno questa prima discussione.

La percezione, dice il G., è prodotta da Dio nell'anima. Non sono gli oggetti causa del mio conoscere, non sono io che mi dò il mio conoscere, e nemmeno sono io che elaboro il dato intelligibile dal dato materiale: Dio è causa del mio conoscere, del mio percepire, cioè della mia affezione e della mia conoscenza intellettuale comunicandomi l'immagine intelligibile. Quindi occasionalismo anche nel fatto conoscitivo. Ci pare che ciò almeno non si possa negare: è il risultato dei primi tre punti.

Come debba intendersi questo « occasionalismo », viene chiarito da ciò che segue: « Dio non scopre la sua essenza allo spirito umano in questa vita come un grande quadro, in cui ciascuno a suo bell'agio possa fissare il suo sguardo su ciò che maggiormente gli piace contemplare ». Già nell'esposizione dei « caratteri della visione in Dio » si è visto che il G. mai afferma che noi vediamo l'essenza di Dio, e questo contrappone a quelli che gli potrebbero muovere difficoltà argomentando dalla « beatitudine » che ne seguirebbe; allora si disse: Dio non è conosciuto in sè nella profondità del suo essere, ma solo relativamente nel rapporto alle creature (esistenti o possibili, ma sempre quindi fuori di Dio e ben distinte da Dio). E antecedentemente ancora nel suo attributo di essere senza restrizione come possibilità per astrazione — nell'oceano sconfinato ed infinito dell'essere divino — dei limitati gradi di essere propri delle creature. L'intellezione non implica per natura sua « azione »; da parte della creatura che conosce non si richiede che la possibilità e la capacità di essere « attuata conoscitivamente » per una particolare comunicazione divina. È Dio che dando all'uomo momento per momento un oggetto determinato di conoscenza, lo attua intelligibilmente, imprimendo con la sua « azione » sopra lo spirito la somiglianza intellettuale che è l'oggetto della percezione. Il Liberatore concludeva senz'altro alla negazione d'ogni ontologismo: per il G. la nostra conoscenza non è più per l'immediata e diretta percezione dell'essenza divina, in quanto rappresentativa delle cose create, bensì è mediante alcune specie intelligibili che non sono le idee divine, ma solo somiglianze intellettuali delle medesime.

Il Lantrua aderisce a ciò che abbiamo detto intorno all'occasionalismo, ma quanto ad affermare che questo occasionalismo venga perseguito sin nella sua forma ontologista, rimane indeciso e lascia aperta la questione, accentuando la difficoltà della composizione (67).

Si tratta di determinare i rapporti intercorrenti tra l'idea contenuta « eminenter » in Dio e la somiglianza intellettuale oggetto nostro immediato di percezione, e quindi in definitiva del rapporto che intercede tra me e Dio nell'atto conoscitivo. Questa somiglianza intellettuale si identifica col-

(67) LANTRUA, *op. cit.*, pag. 514; e anche « Malebranche ed il pensiero italiano dal Vico al Rosmini », in « Malebranche e il terzo centenario, ecc. », Milano 1938, pag. 346, 347.

l'idea divina, cioè coll'essenza divina o ne è distinta? Se infatti fosse distinta dall'essenza divina non solo « *virtualiter* », come ebbe a dire il G., ma « *realiter* », si potrebbe ancora parlare di ontologismo? Probabilmente no, perchè non si avrebbe quel che in genere si richiede perchè possa esservi ontologismo. Ma prima di tutto tale distinzione risulta chiaramente da ciò che dice il G., o almeno senza difficoltà la si può intravedere come una implicanza richiesta? Vediamo se è possibile:

1) Questa somiglianza intellettuale è distinta da me. E ciò si ha per legittima inferenza dal primo punto, in cui vedemmo affermare la distinzione tra affezione e idea. Se infatti l'idea non fosse distinta da me, sarebbe qualcosa di mio, cioè una mia modificazione, cioè affezione; ma allora a che porre la distinzione?

2) Se poi questa somiglianza ancora fosse distinta dall'idea divina, bisognerebbe dire che questa idea che Dio comunica all'anima, abbia una propria entità distinta da me soggetto paziente e da Dio principio causante. Ma allora quale necessità vi sarebbe di ricorso a Dio che con la sua azione imprimerebbe... ecc.? Questa idea dovrebbe essere per sè intelligibile. Infatti come si potrebbe dire essere il conoscere risultato dell'azione di Dio su di me, se Dio non facesse altro che creare delle idee, le quali — per il fatto stesso che sono distinte da me, e che non possono agire su di me — non possono essere conosciute?

Altrimenti e brevemente: l'azione di Dio, se è richiesta nel conoscere come principio causante, ne segue che Dio deve essere ammesso come oggetto di conoscenza. Resterebbero da chiarirsi le modalità. Infatti ribadendo il succitato concetto — che mi pare uno dei più ricchi dell'ontologismo gerdiliano — si avrebbe un'autonomia dell'oggetto nel causare il conoscere: causa immediata e non semplice « *medium* »: Dio sarebbe la causa ultima.

*Ne concluderei, quindi, riportando il G. alle identiche posizioni di quarant'anni innanzi? Dal detto io direi di sì, almeno essenzialmente e quanto alla sostanza dell'ontologismo. E allora perchè il G. fa distinzione fra somiglianza intellettuale e idea « eminentemente » contenuta in Dio, quasi che la prima fosse rispecchiamento della seconda, ricevuto nel soggetto conoscente, ad opera di Dio?*

La spiegherei in questo senso, sempre rimanendo nell'ambito dell'ontologismo gerdiliano. In Dio gli oggetti sono contenuti eminentemente e non formalmente: lo stesso si dovrà dire delle idee, le quali non saranno formalmente in Dio. Ma io nel conoscere attingo gli oggetti particolari e nella loro propria formalità, meglio, attingo idee formali degli oggetti particolari, e non l'idea « *eminenter* » contenuta in Dio, cioè ultimamente la essenza di Dio stesso, ma questa essenza in quanto è rappresentativa di particolari esistenti (cioè ancora, connotante rapporti di fatto o possibili

a termini fuori di Dio). Per il resto vedasi ciò che siam venuti dicendo dei caratteri della « visione in Dio ».

In questa maniera il pensiero gerdiliano non viene forzato in schemi forse lontani non solo dalle intenzioni del nostro Autore, ma anche dalla sua concreta convinzione teoretica.

Tale spiegazione ci pare coerente e probabile anche nel senso di una concordanza in questo caso tra il giudizio dell'A. con il giudizio oggettivo risultante dal serio esame dei testi.

*Avremo quindi, dall'esame condotto sull'« Avertissement », che la dottrina in questo compendiate, è sostanzialmente ontologista, e che nelle linee essenziali è quella proposta nella « Défense ».*

Ma da ciò possiamo senz'altro inferire che nel 1787, quando il G. scriveva questa « Avvertenza », fosse ancora ontologista? Pare che si debba rispondere affermativamente: direttamente però non risulta dallo stesso scritto del G. Infatti il tono impersonale, il riferirsi al tempo (quarant'anni innanzi) in cui per la prima volta aveva pubblicato l'opera, l'astenersi da ogni valutazione complessiva, la mancanza di elogi, danno l'impressione di un voluto assenteismo che, evitando una decisa presa di posizione, potrebbe lasciar adito a supposizioni di vario genere.

Ma d'altra parte se non avesse più aderito alla dottrina ontologista, avrebbe potuto il G. — nella sua rettitudine di pensatore — ripubblicare un'opera in cui questa dottrina veniva contrapposta non solo al materialismo lockiano, ma anche propugnata come vera? Nella Ediz. Bolognese della « Défense » infatti — ad eccezione dell'aggiunta « Avvertenza », che nulla sostanzialmente pregiudica — non è introdotta la minima modificazione nella linea generale del lavoro, e nemmeno la correzione di qualche espressione che si giudicherebbe forse un po' spinta, e certamente contrastante con la maturità e prudenza del G. ormai Cardinale di Santa Romana Chiesa: le occupazioni molteplici, l'urgenza stessa della stampa probabilmente non gli permisero di rivedere accuratamente il suo saggio giovanile; ma se il Card. G. ne permise la ristampa, solo premettendovi una « Avvertenza » in cui veniva « rectifiée » la dottrina contenuta nella « Défense », senza punto rinnegarla, si deve concludere che il G. non abbandonò mai l'ontologismo, anche se non ne fece più quell'uso di cui si ampio saggio diede delle opere giovanili (68).

(68) Del nostro stesso parere è il Fontana (curatore dell'Ed. Romana), almeno a quanto risulta dall'« Elogio letterario del Card. Gerdil, ecc. », premesso al I vol. dell'Ed. Rom. Cfr. pure: FABRE, *Réponse aux Lettres d'un sensualiste contre l'Ontologisme*. Paris 1864; ZIGLIARA, *Œuvres philosophiques*, t. III, Lione 1881, pag. 382 citato dal Fonk, art. « Ontologisme » nel Dict. de la Th. cath., vol. II; cfr. MILONE, *Appendice ecc.*, nell'Ed. Napoletana I, pag. 287 ss.

## Le opere della maturità

Il Liberatore dice « assai sodo » l'argomento ricavato « dall'esame delle posteriori scritture », per provare « l'avere il G. abbandonata in progresso di tempo la teoria del Malebranche » (69).

Già si è rilevato come il presente argomento sia nel suo valore probativo subordinato al precedente.

In secondo luogo poi un esame oggettivamente condotto, ci portò ad un risultato diverso da quello a cui credette qui poter giungere l'illustre Gesuita, lasciandosi sfuggire nel fatto materiale di un procedere non ontologico, quel che maggiormente ci può interessare, per rettamente giudicare di questo diverso atteggiarsi del pensiero gerdiliano.

I fautori dell'abbandono dell'ontologismo da parte del G., richiamano l'attenzione sulla « *Dissertazione del senso morale* », e soprattutto sul metodo usato in essa, che a loro parere sarebbe documento evidentissimo del rovesciamento di pensiero operatosi nel G., per cui questi sarebbe passato dall'ontologismo estremo della « *Défense* » ad una concezione ideologica completamente contraria, in adesione ad alcune tesi quasi scolastico-tomiste (70).

L'argomento trattato in questa « dissertazione » è fondamentalmente identico a quello già trattato alcuni anni innanzi nei « *Principes Metaphisiques* ». Identiche sono le esigenze di una fondazione assoluta e quindi metafisica della Morale, diversissima è invece la via percorsa a questo unico fine: nei « *Principes* » tutto è basato su presupposti ontologici; qui invece le idee fondamentali della Morale sono ricavate attraverso un processo riflessivo, che certo non pare necessariamente riducibile all'ontologismo.

L'Autore vuol dimostrare « che vi ha nell'uomo un naturale criterio di approvazione e di biasimo riguardante l'intrinseca morale differenza del giusto e dell'ingiusto: il quale, unitamente alla nozione dell'ordine e del bello, nasce dalla facoltà che ha l'uomo di conoscere il vero (71). A questo fine egli dice di partire da una « verità d'esperienza »: « per quel senso, per cui l'uomo è consapevole a sè medesimo delle sue percezioni, ha egli la facoltà di distinguere e le idee e le sue sensazioni, di compararle e, comparandole, di scoprirne le relazioni, e queste relazioni comparando, di scoprire non solo le relazioni, ma ancora le proporzioni delle cose, oppure proporzionatamente ordinarle » (72).

(69) LIBERATORE, *Della conosc. intell.*, I ed. cit., pag. 187, 188.

(70) Cfr. LANTRUA, *Malebranche e il pensiero italiano*, ecc. pag. 348.

(71) *Dissertazione dell'origine del senso morale* (III), pag. 159.

(72) Questo « lemma » iniziale viene ancora dal G. maggiormente precisato nel passo seguente: « Per quel senso per cui l'uomo è consapevole a sè stesso dei suoi pensieri, venendo a riflettere sulle operazioni sopra descritte e sugli oggetti di esse, acquista molte idee astratte, cioè l'idea dell'unità, e della distinzione, ecc. ». (Cfr. luogo citato).



Il Claessens, di fronte a questi e altri brani eloquentissimi citati dal Liberatore nella « Civiltà Cattolica », sostenne che il G., anzichè negare l'intuito ontologico, lo presupponesse (73).

Che il G. presupponga l'intuizione, lo si può dire stando al testo, con la stessa giustificazione per cui si direbbe non presupporla. Infatti ciò non risulta in alcuna maniera da ciò che il G. dice. Personalmente quindi non avremmo difficoltà a convenire su questo punto con il Liberatore, salvata l'interpretazione e il valore da attribuire a questa dottrina ideologica, che si vorrebbe « nuova » nel G.: *le idee* — frutto di una certa qual elaborazione intellettuale (riflessione... — si potrebbe qui ricordare il Gioberti...) — *si pongono come « sistema chiuso »*, cioè quindi senza antecedenti o presupposti, quasi che la riflessione non facesse altro che prendere coscienza di un dato già presente e che da questa idea ne elaborasse il concetto.

Questo è il pensiero e l'atteggiamento assunto dal G., e lo si scorge leggendo attentamente le pagine di questa « *Dissertazione* », e non considerandole avulse dal clima del pensiero gerdiliano per le dottrine particolari (i sistemi singoli), anche se, contrastanti con le sue interne convinzioni, venivano sfruttati nella loro possibilità di verità in una costruzione apologetica della Verità prima, quella Religiosa.

Al tempo in cui il G. scriveva l'« *Introduzione allo studio della Religione* » e questa « *Dissertazione* » — che avrebbe dovuto, maggiormente elaborata, inserirvisi — le correnti del pensiero suo contemporaneo non erano certo favorevoli al razionalismo cartesiano, e tanto meno agli sviluppi da esso raggiunti nel misticismo dell'Oratoriano francese. Rifarsi quindi in un'opera apologetica di portata universale e completa — quale era quella che il G. aveva concepito — ad una dottrina che ormai troppo era estranea e invisa alla mentalità corrente, sarebbe stato un tentativo assurdo, che più che di giovamento, sarebbe tornato di svantaggio alla Religione.

Basteranno alcune osservazioni per provare queste asserzioni, e ancora per far vedere come il metodo, qui usato dal G., non implichi nè un formale, nè un implicito abbandono dell'ontologismo.

1) La « *Dissertazione dell'origine del senso morale* » fu pubblicata a Torino nel 1755, unitamente all'altra « *Dissertazione dell'esistenza di Dio* ». Probabilmente fu scritta nell'anno precedente. Nel 1754 il Gerdil tenne, come già faceva da alcuni anni, il corso di Filosofia Morale all'Università di Torino, e le sue lezioni inedite furono stampate per la prima volta nell'Ediz. Romana (vol. VI) nel 1806, sotto il titolo « *Philosophiae Moralis Institutiones* ». In queste lezioni chiaramente il G. si professa ontologista, e non mancò di riconoscerlo anche il Liberatore, a cui probabilmente sfuggì la « *quasi* » contemporaneità di queste due opere, perchè

(73) Cfr. *Revue Catholique*, 4me livraison, avril 1857, pag. 230.

parla delle « *Institutiones* » come di opera giovanile, e dell'altra come opera della maturità, quasi che tra le due intercedesse un lungo periodo, in cui appunto sarebbe avvenuta quell'evoluzione da lui affermata nel pensiero gerdiliano (74).

Nel passo da noi citato in nota, il G. considera l'ideologia malebranchiana come una « *dottrina* » aristocratica, che per la sua retta comprensione richiede preparazione e capacità d'ingegno, ma che però è la sola atta a dare una visione completa e profonda della realtà.

Si dovrà credere che il G. nel giro di poco tempo — se pur questo intervallo deve ammettersi — abbia mutato il suo parere su problemi di così grande importanza?

2) Nella stessa « *Dissertazione* » poi si rinvencono alcuni accenni, che paiono sfuggiti alla rigidezza del metodo propostosi dall'Autore.

Per es. il G. parla di oggetti capaci di produrre in noi le sensazioni (op. cit. (VI), 164). Più avanti nella proposizione VII (*ibidem*, 178) nega ai corpi questa causalità, ritornando ad una formulazione occasionalistica; e in questo punto evidente è l'agganciarsi al « *Discorso preliminare* » dei « *Principes* ». Un cenno ne abbiamo dato proponendolo come un argomento generale dell'ontologismo gerdiliano (*ibidem*, 181, 182).

Altrove parlando del « *bello* » dice: « Tre sorte di bello e di ordine si possono distinguere. Il primo può dirsi un bello archetipo ed esemplare la cui idea non si forma, ma viene ricevuta dalla nostra intelligenza. E questo, in quanto è obiettivamente nell'intelletto, può dirsi che imprime all'atto dell'intendere quella forma in cui consiste la sua perfezione, in quanto il concetto che corrisponde al bello naturale ed il rappresenta, racchiude il più di varietà col più di semplicità » (*ibidem*, 221). Non ci rammenta, o meglio non è senz'altro questa la presenza dell'Essere senza restrizione, della Somma Perfezione, che da altro non può essere rappresentato e che è ragione di possibilità di conoscenza, e quindi la forma fondamentale di ogni nostro conoscere?

Altri accenni del tipo ci pare che qua e là non manchino qualora si leggano le opere del G. con questa particolare preoccupazione (75). L'argo-

(74) Nelle « *Phil. Mor. Institutiones* » il G. dopo aver detto che la legge naturale è in noi una irradiazione della legge eterna, soggiunge: « Quid sit porro ea participatio et irradiatio ex ipsa metaphoricæ dictionis vi facile omnes generalem quandam et confusam notionem informant, et quidem plerique confusis eiusmodi notionibus non contenti tantum esse, sed in primis delectari videntur. Quod si quis mente paulo magis philosophica præditus eius irradiationis et participationis propriam, non metaphoricam, distinctam non confusam, determinatam non generalem notionem requirat, hanc suppeditabit Malebranchii sententia de idearum natura et origine, quam ipsi Libro de hac re edito adversus Lockium vindicavimus ». (Op. cit. (VI), 244, 245).

(75) Significativo è per es. quello che il G. scrive nelle « *Osservazioni sul modo di spiegare gli atti intellettuali della mente umana per mezzo della sensibilità fisica, proposto dall'Autore del Sistema della Natura* ». Il Nostro nega il materialismo sensistico del d'Holbach, ma non vuol coinvolgere nella condanna coloro che considerano le sensazioni come « antecedenti necessari alla percezione delle idee ». « Io, continua, non

mento stesso dell'esistenza di Dio, che è sviluppato nello « scolio » della stessa « *Dissertazione* », volendo, potrebbe avere qualcosa di più di una semplice ispirazione ontologica.

3) Come si è detto, unitamente alla « *Dissertazione sull'origine del senso morale* », il G. ne pubblicò un'altra importantissima « *Dell'esistenza di Dio e dell'immaterialità delle nature intelligenti* »

Il procedimento usato in questa seconda « *Dissertazione* » è identico a quello della prima, e tale è nella stessa dichiarazione dell'Autore (*op. cit.* (VI), 269). Dice adunque il G. dopo alcuni accenni alle dottrine del Locke: « Io voglio supporre con Locke che tutte le nostre cognizioni siano in noi originariamente riprodotte dall'uso dei sensi, di poi accresciute dalle riflessioni, che facciamo sopra di quelle. Non ammettendo pertanto altra origine delle nostre idee, che la sensazione e la riflessione, non potranno gli avversari oppormi che io fabbrichi sistemi su principi contrari all'esperienza » (*ibidem*, 271). E posto questo canone metodologico, vi si mantiene fedele.

Quell'« Io voglio supporre con Locke... » in nessuna maniera può indicare adesione al sensismo lockiano. Pare invece che l'Autore dica ai suoi contemporanei — incapaci di valicare il dato sensibile, e derisori delle « astrattezze » del malebranchismo — che, pur ammettendo le loro concezioni ideologiche, non si possano coerentemente negare i « massimi problemi » dell'esistenza di Dio e dell'immaterialità dell'anima umana, e come ad essi si debba necessariamente dare una soluzione positiva.

## CONCLUSIONE

Dalla delineazione che abbiamo tracciato dell'ontologismo gerdiliano, ne è anche risultata — sia pure in iscorcio e di riflesso — la funzione che tale dottrina viene ad avere nel complesso del pensiero filosofico-apologetico del nostro Autore.

Una *evoluzione* in questo pensiero *si è certamente avuta* (e di quale altro pensatore non si potrà dir lo stesso?); ma *non* fu tanto determinata *da motivi interiori* — intendo dire strettamente teoretici — *quanto piuttosto da motivi pratici* (esteriori) che ai primi si accompagnarono sempre più numerosi con l'accentuarsi dell'esigenza apologetica.

Infatti la parte migliore e più viva del pensiero del G. filosofo, si pone

dirò nulla contro tale sentenza che oggigiorno si è resa pressochè universale, e la quale, qualora si contenga in quei termini, non arreca pericolo riguardo alla religione » (III, pag. 288). E si noti che tale opera pubblicata nel 1778, fu composta certamente dopo il 1770, anno di pubblicazione del « *Sistema della natura* ».

— e ciò nell'intenzione stessa dell'Autore — su terreno « neutro », cioè come suscettibile di attendibilità (verità) anche indipendentemente dagli « schemi » rigorosamente ontologistici. A questi però — sia pur con mitigazioni e limitazioni — il G. sempre aderì: di fatto ne furono sempre il motivo ispiratore anche nella speculazione volutamente extra-ontologista.

Un giudizio completo sull'Autore da noi studiato deve necessariamente tener conto di questo importantissimo carattere, se non vuol riuscire unilaterale, rischiando al contempo di sminuirne la portata filosofica, per confinarlo nel campo dell'apologetica pura. È evidente ancora che in tal caso occorrerebbe determinare chiaramente il concetto di « filosofia »; vedere se la sistematicità esteriore è il tutto, o almeno è l'essenziale per un pensiero che si vuol classificare come filosofico; e ancora se nel loro complesso, i problemi filosofici abbiano tutti lo stesso valore condizionante e la stessa importanza... e conseguentemente se alcuni almeno — provvisoriamente e metodicamente — possano essere messi in second'ordine, al fine di appurare e verificare in modo assoluto e indeclinabile i primi e massimi problemi dello spirito umano che sono il nucleo costitutivo della « *philosophia perennis* » nel senso datovi dal Leibniz, e pienamente accettato (accettazione vissuta) dal G. In questo senso — almeno a nostro modo di vedere — la Filosofia sarebbe anche necessariamente Apologetica.

Furon appunto questi i motivi che determinarono il Gerdil ad evadere praticamente dal « chiuso » del sistema particolare, per portare questo particolare — nel suo valore assoluto ed eterno — su un orizzonte più vasto, concludendo ad un equilibrato eclettismo.

Limitandoci poi alla dottrina strettamente ontologista, che dovremmo dire?

*Non possiamo certo annoverare il G. tra i grandi maestri dell'Ontologismo.* Troppo evidente è l'estrema dipendenza in cui si trova nei confronti con il Malebranche; benchè sotto certi aspetti la dipendenza apparente sia maggiore dell'effettiva. Però se lo si volesse considerare oltre che da un punto di vista contenutistico-teoretico, anche sotto l'aspetto essenzialmente storico, è certo che acquisterebbe maggior significato. In lui l'ontologismo venne ad avere un nuovo valore, una nuova funzione, e ciò massimamente va detto a riguardo dell'ontologismo italiano.

Il G. fu in certa maniera il vero « *iniziatore* » della scuola ontologista italiana. Carattere isolato e sporadico avevano infatti avuto nel secolo precedente i sistemi del Padre Giovenale d'Anania e di Michelangelo Fardella.

Abbiamo detto che il G. fu il più grande « cartesiano » d'Italia: potremmo dire, con egual sicurezza e con più precisione, che fu anche il più grande seguace del Malebranche, e che ne fu l'erede nel senso migliore e più ricco. Seppe infatti coglierne i valori eterni liberandoli dalle esuberanze e sovrastrutture teologico-mistiche che, compromettendone l'orto-



dossia, già avevano richiamato l'attenzione della S. Congregazione dell'Indice, e che di fatto — almeno secondo il Nostro — sciupavano la purezza dell'intuizione schiettamente filosofica che ne era alla base.

La verità fondamentale della dottrina malebranchiana fu per il G. l'accentuato carattere « *teocentrico* » a cui era interiormente condizionata, e quindi essenzialmente ordinata tale visione del mondo: Dio principio dell'ordine ideale e dell'ordine reale, fonte delle idee, dei principi teoretici e pratici, mèta e molla di ogni azione ed aspirazione umana, accentratore della totalità, punto di gravitazione universale.

Fu dunque « *ontologista* » nel senso più ampio e vero della parola; e ciò in corrispondenza alla sua « *forma mentis* », alla sua profonda religiosità, e anche per reazione al pensiero del sec. XVIII esaltatore dell'uomo, della natura, della ragione, dell'autonomia morale, e negatore di ogni valore trascendente. In tal senso il G. fu un grande lottatore, e per tre quarti di secolo combattè con attività infaticabile alla difesa del « vero »: attraverso i suoi scritti, che in gran parte sono polemici, sarebbe possibile ricostruire un quadro della filosofia del suo secolo; e in questa lotta immane fu pressochè solo. Il Vico era scomparso alcuni anni prima della pubblicazione della « *Défense* », e d'altra parte il grande Pensatore Napoletano fu quasi estraneo ai suoi tempi. I contemporanei del G., in genere, si adagiarono nelle facili forme del sensismo condillacchiano che verso la fine del secolo il Soave ordinerà e ammannirà scolasticamente nelle sue opere che saranno per alcuni decenni i testi correnti per le mani degli studenti dei seminari. I migliori ingegni italiani del tempo poi, disinteressandosi dei problemi teoretici, si dedicavano di preferenza a quelli giuridici ed economici.

In questo lungo periodo di inerzia intellettuale — in cui silenziosamente veniva preparandosi la grande « rivoluzione kantiana » — il G. fu il solo a mantenere viva la nostra secolare tradizione di spiritualismo cristiano; e in certa qual maniera anche la salvaguardò dalle esasperazioni criticistiche, dandovi un orientamento essenzialmente *metafisico*, in cui a larga mano profuse la migliore esperienza ontologista.

Non ebbe il G. una sua « scuola » nel senso rigoroso della parola; ma le sue opere ristampate numerose volte, e diffuse in molti esemplari cooperarono efficacemente alla formazione di quel clima di pensiero che nella prima metà del secolo scorso favorì per una parte, almeno indirettamente, il risorgere del neo-tomismo, e per l'altra direttamente determinò la grande fioritura ontologista che, se talora assunse forme estreme, rimane però, nella profonda esigenza di cui è espressione — e che magnificamente riluce nel G. — un valore universale che non va trascurato.

Torino, 1944.

DOTT. ARISTIDE VESCO, S. S.

## IL PIÙ ANTICO CODICE DE « L'IMITAZIONE DI CRISTO »

Mentre attorno a noi ferveva sui vari fronti — terrestre, marittimo, aereo — la più disastrosa ed efferata guerra che la storia ricordi, distruggendo tanto capitale di valori artistici e scientifici in tutta Europa, qualche buona e pacifica attività di studi ha pur potuto proseguire, qualche utile iniziativa ha pur potuto affermarsi tra il rombo minaccioso degli ordigni di morte.

Una di queste iniziative, degna di essere segnalata ai nostri lettori, è certamente il « Movimento Pro Gersen », diretto da Gino Sottochiesa e avente la sua sede in Torino, Via Michele Lessona, 20.

Esso ha per scopo di divulgare gli ultimi risultati delle ricerche scientifiche su l'autore del meraviglioso libro de *L'Imitazione di Cristo*, definito dal Bossuet « il quinto vangelo »; inoltre di far conoscere con opportune pubblicazioni popolari l'umile religioso che, per coerenza esemplare con la dottrina insegnata, nascose dietro l'anonimo la sua potente ed elevata personalità morale; in terzo luogo promuoverne, presso le competenti autorità ecclesiastiche, la canonizzazione.

Il primo frutto di questo movimento gerseniano è un accurato ed esauriente studio del P. Riccardo Pitigliani, C. SS. R., sopra *L'età del Codice de Advocatis della Imitazione di Cristo* (Torino, 1944), che costituisce il primo numero, serie prima, dei « Quaderni Gerseniani ».

Nella presentazione che fa del volume, Gino Sottochiesa afferma: « Quella che noi oggi amiamo definire la *gerseniologia* è giunta vittoriosamente a demolire le due opposte tesi — kempista e gersoniana — con queste tre proposizioni e conclusioni: 1) Origine dugentesca dell'Imitazione; 2) Origine italiana dell'Imitazione e antecedenza testuale della recensione italiana su tutte le altre: melicense, certosina, olandese, inglese, ecc.; 3) Origine gerseniana dell'Imitazione. La conclusione di tali studi ha comprovato in modo ormai indubbio che l'Autore della inimitabile Imitazione di Cristo è un monaco benedettino, e che questo monaco benedettino non è, se non Giovanni Gersen di Cavaglià, abbate del monastero di S. Stefano in Vercelli ».

Lo studio del P. Pitigliani vuole essere un nuovo contributo di documentazione serena e spassionata, dal punto di vista paleografico, alle sud-

dette conclusioni. Prima di esaminarne il contenuto, crediamo utile richiamare brevemente l'origine e gli sviluppi della secolare controversia, nella quale, non solo singoli studiosi, ma intere nazionalità si disputarono il campo in una movimentatissima tenzone, dando luogo a una bibliografia veramente eccezionale, poichè tra il 1604 e il 1944 oltre 600 opere si pubblicarono sull'argomento.

« Alle origini della grossa questione — scrive il Bonardi — sta il fatto che il pio scrittore, mettendo in pratica la massima da lui insegnata nel cap. 2° del I libro: *Ama nesciri et pro nihilo reputari*, con ogni probabilità non ha messo il nome all'opera sua » (1).

Il libro, portato lontano dall'ambiente nel quale era sorto e dove per tradizione ben se ne conosceva il vero autore, venne spesso ricopiato, in tutto o in parte, insieme ad altri opuscoli devoti di S. Anselmo, S. Bernardo, S. Bonaventura, Gerson, Tommaso da Kempis, e altri ancora; sicchè fu facile ad amanuensi meno esperti e coscienziosi attribuire senz'altro tutti gli opuscoli della medesima raccolta allo stesso autore: sorte toccata pure a varie opere patristiche, per esempio alla maggior parte dei sermoni di S. Cesario di Arles, attribuiti per un simile scambio a S. Agostino.

La consonanza poi dei due nomi — Gersen e Gerson — fu facile causa di confusione di questi due personaggi. Naturalmente chi ebbe a perdersi fu l'umile e ignorato benedettino di Cavaglià, trovatosi d'improvviso a dover competere col nome tanto celebrato in tutta Europa del « Magnus Cancellarius universitatis Parisiensis », autore per giunta di divulgatissime opere ascetiche.

Una terza candidatura — quella di Tommaso da Kempis — sostenuta dal Bolland e dai Bollandisti, soppiantò a poco a poco le due prime per la larga diffusione data dalle fiorenti tipografie belghe e olandesi al manoscritto imitazionistico della biblioteca dei Gesuiti di Anversa, redatto precisamente dal canonico regolare di Windesheim, Tommaso Hemerken da Kempen (ms. Antuerpiensis o Kempensis). Il codice si chiude con questa dichiarazione: *Finitus et completus anno Domini MIIIIXLI, per manus fratris Thomae Kempis, in monte S. Agnetis prope Zwollis*.

I profani e quelli tra i dotti che si lasciarono prendere da preoccupazioni nazionalistiche scambiarono facilmente la sottoscrizione del copista con quella dell'autore, indotti del resto allo sbaglio dalla presenza nel medesimo codice di altre opere del Kempis. Che la postilla voglia indicare il copista e non l'autore è confermato dal fatto che il testo dell'Imitazione vi è assai scorretto, sicchè il P. Denifle, prefetto della biblioteca vaticana, ebbe a scrivere: « Le grand ennemi de Thomas à Kempis c'est son autographe ». Altra conferma viene dal biografo stesso del pio canonico, il quale asserisce: *Scriptit autem Bibliam nostram totaliter et alios multos*.

(1) P. PIER GIOV. di G. e M., Passionista (D. G. Bonardi), *L'autore italiano della Imitazione di Cristo, Giovanni Gersen*, Biella, Tip. dell'Unione Biellese, 1938.

*libros pro domo et pro pretio*. Il fatto è ormai tanto pacifico, che è ammesso anche dai moderni kempisti.

Cadute le altre attribuzioni come meno probabili, la lotta degli studiosi si impegnò fin dall'inizio del sec. XVII sui tre nomi che più di frequente si incontrano nei codici e nelle edizioni a stampa: Gersen, Gersone, Kempis. Ciò che destò la loro attenzione e li stimolò alle ricerche fu anzitutto la scoperta del Codex Aronensis (recante il nome del Gersen) avvenuta nel 1604, e poi una sagace osservazione del card. Bellarmino, il quale, nel suo « *De scriptoribus ecclesiasticis* » (Roma, 1613), fece notare come gran parte dell'ultimo capo del libro 1° dell'Imitazione fosse già stata riportata per disteso nella settima delle « *Collationes ad Fratres Tolosanios* » attribuite a S. Bonaventura, con la seguente dicitura: *ut patet in devoto libello De Imitatione D. N. Jesu Christi*.

Era chiaro che di un libro già conosciuto ai tempi di S. Bonaventura (1221-1274) non potevano essere autori nè il Gersone, nato nel 1363, nè il Kempis, nato nel 1380.

In un primo tempo i Canonici Regolari di Windesheim credettero bene di deferire la questione alla Congregazione di Propaganda Fide, incaricata allora della censura dei libri, richiedendo che si proibisse la stampa dell'Imitazione sotto il nome del Gersen. Ma la Congregazione, dopo maturo esame, senza peraltro entrare nel vivo della questione storica, prudentemente decise: *Rite posse imprimi Romae vel alibi libellum de Imitatione Jesu Christi sub nomine Joannis Gersen de Canabaco, abbatis monasterii S. Stephani Vercellensis, ordinis S. Benedicti* (Decr. 14 febr. 1639).

La controversia prese allora un deciso andamento scientifico. Il 10 agosto 1671, l'Arciv. di Parigi, Mons. De Harley, riunì una commissione di dotti francesi (Ducange, D'Herouval, Faure, De Valois, De Launay, Cotelier), i quali, dopo aver fatto l'esame e la descrizione dei più importanti codici dell'Imitazione allora conosciuti, sentenziarono unanimemente che autore dell'opera era il benedettino italiano Gersen.

Non basta. Il 28 luglio 1687, un'altra commissione radunata dal Mabillon e composta del fior fiore degli studiosi di Francia (oltre i precedenti, Sainte-Beuve, Cousin, Renaudot, Baluze, Hardouin, D'Herbelot, Chaste-lain, Noël Alexandre, Ellies Du Pin, Dufourny, Bigot, Bulteau, Oudin, Clément, Chamillard) esaminò i tre codici Aronensis, Bobbiensis e Parmensis, recati allora dall'Italia dal fondatore della Paleografia, e dichiarò unanime per iscritto che, data la scrittura dei primi due mss., già allora antica di 300 anni, essi dovevano essere comparsi sulla terra prima del Kempis (2).

I kempisti e i gersoniani non disarmarono. Tra i primi si distinse l'A-

(2) F. DELFAU, *Libri de Imitatione Christi. J. Gersen iterato adserti*, Parisiis, 1674. Gli atti dei suddetti congressi gerseniani si trovano nella Bibl. Naz. di Parigi, Mss., Busta 88, B. 7.



mort, canonico regolare di Windesheim; tra i secondi il Gence, il quale pubblicò pure una completa bibliografia della questione (Parigi, 1826).

Una nuova fase della controversia si iniziò nel 1830 per la scoperta fatta dal De Gregory, presso un antiquario di Parigi, di un nuovo codice imitazionistico, già appartenuto alla famiglia dei conti Avogadro d'Ivrea, e perciò da lui battezzato latinamente « *De Advocatis* » (3).

Questo codice (portato probabilmente a Parigi dal Jubet, prefetto del dipartimento della Dora durante la dominazione francese) venne pubblicato dal De Gregory presso i F.lli Didot nel 1833, dopo che vari paleografi l'avevano assicurato che il codice, nella sua grafia, si rivelava d'indubbia origine italiana, era sicuramente anteriore a tutti i mss. dell'Imitazione conservati nella Biblioteca Reale di Parigi e si poteva con fondamento ritenere del sec. XIII-XIV.

Ne curò pure la traduzione in francese e in italiano, e rese nota la sua scoperta e le ricerche fatte in proposito nell'opera in due volumi *Histoire du livre de l'Imitation de J. C. et son véritable auteur* (Paris, Crapelet, 1843).

Il prezioso codicetto (cm. 13.8 × 9.7) fu poi da lui depositato nell'Archivio Capitolare di Vercelli, ove si trova tuttora. Alcuni anni fa lo scrivente ebbe la gioia di poterlo esaminare, mentre al suo orecchio ricorrevano spontanei i versi con cui lo Zanella saluta l'immortale capolavoro:

*Aura impregnata del salubre timo  
De' chiostri antichi e dell'occulta manna  
Che all'anima avvolta nel corporeo limo  
Molci l'ardor che l'intelletto affanna* (4).

Il ritrovamento del codice *De Advocatis* fu seguito da un'altra scoperta sensazionale. Nel 1831, dietro ricerche fatte per invito del De Gregory nell'archivio degli Avogadro di Biella (ramo Valdengo) si rinvenne un *Diarium* papiraceo redatto da Giuseppe De Advocatis, contenente alcune notizie familiari saltuarie degli anni 1345-50. In esso, sotto la data 15 febbraio 1349 si leggeva: « 15 die dominica mensis februarii post divisionem factam cum fratre meo Vincentio qui Ceredonij habitat, in signum fraterni amoris quod hoc temporalibus tantum impulsus negotis feci, dono ili preciosum Ccem de Imitatione Xpti, quod hoc ab agnatibus meis longa manu teneo, nam nonnulli antenates mei huius jam recordarunt ».

Tale documento fu per molti l'argomento apodittico che risolveva definitivamente la questione, sicchè a Cavaglià e a Vercelli si indissero solenni commemorazioni e si eressero statue alla memoria del Gersen, quale autore dell'immortale libro.

Vi furono tuttavia dei tenaci oppositori — il Gence nel campo dei ger-

(3) Avogadro è forma antiquata per avvocato.

(4) G. ZANELLA, *Dopo una lettura dell'Imitazione di Cristo*.

sonisti e il Malou fra i kempisti — i quali, ritenendo spurio il *Diarium*, credettero di poter assegnare il codice Avogadro, da loro esaminato soltanto in riproduzione, al sec. XV-XVI.

Frattanto il Puyol, professore alla Sorbona, dava un nuovo orientamento alla questione, iniziando la critica testuale comparativa delle varie recensioni del testo. Benchè il *De Advocatis* sia per lui « un venerabile documento e un codice di alto valore che contiene un testo primitivo », tuttavia egli fondò il suo sistema di genealogia su l'*Aronensis*.

La sua conclusione però fu ancora che il Gersen, e non altri, è l'autore dell'*Imitazione*. A tale studio l'illustre professore aveva dedicato, si può dire, tutta la sua attività di studioso, pubblicando, fra il 1880 e il 1900, una serie di 12 volumi sull'argomento, visto sotto tutti gli aspetti: storico, critico, paleografico.

Il Pitigliani, noto gersenista (5), nel suo recente lavoro ritiene doversi scostare alquanto dal Puyol quanto a impostazione della tesi. Scrive infatti: « Pur ammettendo l'altissima importanza dell'*Aronensis*, non va trascurato il *De Advocatis*, che resta sempre il primo dei codici d'origine italiana e che dà il fondamento più saldo alla tesi italo-gerseniana in confronto di quella olandese-kempista... La Paleografia dimostra il *De Advocatis* come il ms. più antico che finora si conosca dell'*Imitazione*. La Critica testuale lo presenta (insieme a sei altri codici) come il tipo della recensione italiana primitiva (Ap), dalla quale provengono tutte le altre. Bisogna dunque ridare al *De Adv.* il posto che merita nella controversia, se si vuole poggiare solidamente la nostra rivendicazione ». Egli pubblica ora soltanto la prima parte del suo studio, ossia l'esame paleografico; ma promette che a questa farà seguito la critica testuale, e infine la discussione sull'autenticità del *Diarium*.

Dopo alcuni cenni introduttivi sulla storia del codice, l'A. passa alla descrizione bibliografica del prezioso ms., contenente, in 58 fogli di fine pergamena, oltre l'*Imitazione*, anche il *De meditatione cordis* di Gersone. Per quanto riguarda l'*Imitazione*, esso è acrono e inepigrafo. « Il codice ha molto sofferto, più che dal lungo uso, dalle intemperie e forse anche da incuria ed abbandono... Al presente la lettura in molti fogli è resa più penosa da macchie nere e più spesso rossigne, lasciate da quegli acidi o ingredienti usati in passato per far rivivere la scrittura. Sono segnalati due interventi di risarcimento del codice (1880 e 1920) ».

Qua e là, di mano posteriore, compaiono delle note estranee al testo, comprovanti che il ms. appartenne al canonico Gerolamo Avogadro d'Ivrea, e altre più curiose, come questa: « Nota quod de anno 1527 furmentum valuit florenos duodecim ad omnem cursum: aliqui fuerunt qui vendiderunt duodecim cum dimidio pro singulo sextario »; e quest'altra: « Notta che

(5) Oltre il merito di aver rintracciato e fatto conoscere 16 nuovi codici dell'*Imitazione* (Cfr. *Aevum*, 1935), egli è autore di vari scritti sull'argomento: *Studi critici inediti sull'autore dell'Imitazione*, Verona, 1931; *Gersenio, autore dell'Imitazione*, Torino, 1937, ecc.

del mese di settembre in Ivrea il formento fiorini tredici il star... la biava fiorini nove... ». Come si vede, il problema economico era assillante anche allora e preoccupava anche il buon canonico Avogadro, procurandogli forse qualche distrazione mentre cercava di pascere il suo spirito nelle pagine corroboranti dell'Imitazione.

L'A. passa poi all'esame dei particolari grafici, da cui risulta che il testo dell'Imitazione fu scritto con penna metallica, da un unico copista, con ortografia generalmente corretta e punteggiatura accurata; le abbreviazioni, più frequenti sul principio, vanno progressivamente diradandosi. Ad alcune sviste ed omissioni cercò di rimediare — non sempre esattamente — un correttore più recente.

Si tratta ora di determinare la grafia del codice, finora variamente giudicata dai paleografi. Escluso che si tratti di minuscola carolina, come pure di minuscola umanistica, il Pitigliani si accorda col Pagnin, ordinario di Paleografia nell'Università di Padova, che definisce la scrittura del De Adv. « un minuscolo librario gotico, con tutta probabilità dell'Italia settentrionale ».

E precisa: « Abbiamo nel De Adv. un gotico non pieno, e cioè non pienamente sviluppato, con elementi grafici secondari ». Infatti « il copista, dopo aver incominciata la sua trascrizione in piena *littera bononiensis*, già al fol. 2r° con una brusca virata di bordo... grafico, si porta il più da vicino di tutta la sua fatica, alla carolina perfezionata, ed è verso il fol. 5. 6 che, quasi riprendendosi, si pone nel giusto mezzo del suo gotico, che riterrà, più o meno uniformemente nel tratteggio, fino al termine dell'opera ».

Istituisce poi un confronto col CXXXVI della Bibl. Capitolare di Novara (scritto a Vercelli nel 1298) e col codice A. I. II. della Nazionale di Torino, provenienti dall'abbazia di Staffarda (presso Saluzzo). A proposito di quest'ultimo, scrive: « Io non mi sono mai imbattuto in una grafia che richiami così davvicino quella del De Adv. nel suo tipo e nella sua impronta, con l'unica differenza che nel De Adv. abbiamo un tocco più leggero, una scrittura più regolare e aggraziata da una mano di perfetto calligrafo. Oltre a ciò, m'induce a pensare a Staffarda, od al suo influsso, la maniera delle lettere maiuscole che, come vedremo, sanno di francese.

È noto che la regione saluzzese, data la sua posizione geografica all'imbocco di varie vallate comunicanti colla Francia e a causa di altri fattori storici, ebbe sempre frequenti contatti colla nazione vicina.

Stabilite queste premesse, l'egregio paleografo passa a ricercare l'età del suo codice. L'indole grafica, a suo parere, esclude certamente il sec. XII e probabilmente anche la prima metà del XIII, in cui tiene ancora il campo in tutta Europa la minuscola carolina, e il gotico, che da quella si viene lentamente formando, ne risente ancora fortemente. Parimenti è da escludersi il sec. XV, durante il quale, in Italia, l'umanistica soppianta il gotico. D'altronde il gotico italiano che sopravvisse in questo secolo è ben diverso

da quello del De Advocatis. Rimane quindi in discussione la seconda metà del XIII e tutto il XIV secolo.

« Il De Adv. — egli scrive — con la sua particolare grafia, si colloca da sè in un'epoca nella quale il minuscolo carolino perfezionato, se era già sorpassato nella *maniera*, non era tramontato del tutto nella *forma lessica*, ed il minuscolo gotico italiano non era arrivato ad un grado di pieno sviluppo e d'incontrastato dominio... Quest'epoca scrittoria la troviamo in Italia sul declinare del sec. XIII e sul principiare del XIV, come ne fanno fede numerosi documenti. Per venire dunque ad una conclusione del fin qui detto, sostengo che l'età del De Advocatis va riconosciuta nel cinquantennio 1280-1330 ».

Questa conclusione è suffragata dai nostri più noti paleografi. Il Cossa, prefetto della Braidense, propendeva per la fine del sec. XIII e lo Schiaparelli per la seconda metà del XIV; ora il Pagnin — a cui fanno eco il Bertoni, il Conte Buraggi, il De Lorenzi, il Lazzarini — lo ritiene senz'altro del principio del 1300.

Notiamo per incidenza che, oltre il De Advocatis e l'Aronensis, vi sono parecchi altri codici anteriori all'apografo di Tommaso da Kempis del 1441, dei quali tre sono sicuramente datati: il *Tubingensis* (Bibl. Univ. di Tubinga), che si intitola « Tractatus Joannis Gersen abbatis » e nel colophon reca la dicitura « scriptus in concilio Basileensi anno Domini 1433; il *Basileensis* (Bibl. Univ. di Basilea) del 1424, anonimo; il *Justinianus* (Bibl. Ambrosiana), finito di scrivere il 18 luglio 1436, a proposito del quale il Mabillon osservò che il titolo primitivo fu raschiato per apporvi il nome di Gersone e poi quello di Tommaso da Kempis con grafia e inchiostro diversi.

A questi se ne possono aggiungere altri 15 acroni, dei quali 5 recano il nome del Gersen, ossia il *Bobbiensis* (sec. XIV ex.), il *Georgianus* (1380-1420), lo *Slusianus* (1390-1410), il *Peculianus* (sec. XIV-XV), il *Mantuanus* (1400-1436); inoltre l'*Allatianus* (sec. XV in.) col nome « Joannes de Canabaco »; altri 7 sono anonimi, ossia il *Vercellensis* (frammentario, giudicato coevo al De Advocatis), il *Cavensis* (sec. XIV ex.), bellissimo esemplare miniato che nella prima lettera maiuscola porta l'effigie d'un monaco benedettino, forse l'autore stesso; il *Capponianus* (1390-1410), il *Rhodiginus* (1400-1436), l'*Olivetanus* (coevo al precedente), il *Papiensis* (1400-1440), l'*Angelicanus* (sec. XV in.); infine il *Vicetinus* (1390-1430) recante il nome di S. Bernardo, e il *Brerensis* (sec. XV in.) col nome di S. Anselmo.

Lo Schuster, che per conto suo preferisce il criterio interno, dichiara: « Sta il fatto che la paleografia dei mss. è veramente in favore di Giovanni Gersen » (6).

(6) Card. ILD. SCHUSTER, *L'ascetica benedettina e la Imitazione di Cristo*, Scuola Cattolica, giugno 1939. È un ben riuscito studio che documenta la larga dipendenza dell'Imitazione dalla Regola benedettina.



Il lavoro termina con l'esame di due obiezioni affacciate contro tale assegnazione, cioè la forma acuta del 4 e quella aperta del 7, nonché il carattere particolare di alcune maiuscole iniziali di periodo.

Quanto alla prima difficoltà, l'A. osserva che la soluzione fu già data indirettamente da G. F. Hill nella sua opera « *The development of arabic numerals in Europe* » (Oxford, 1915).

Per la seconda gli fornisce abbondante materia di risposta il confronto che egli fa con codici e documenti vari del sec. XIII e della prima metà del XIV, soprattutto col Cod. Vat. La<sup>1</sup>. 4774, contenente un martirologio dei Francescani di Parigi, anteriore al 1285.

« La prova — egli conclude — è dunque perentoria. Sul declinare del sec. XIII le forme delle maiuscole del *De Adv.* erano in uso, e con variazioni e artificiosità anche maggiori. Che il documento [il suddetto martirologio] sia d'origine francese, forse parigina, non fa difficoltà; conferma anzi quel leggero ma reale carattere che ricollega la grafia del *De Adv.* alla scuola di Staffarda più antica ».

Qualcuno, meno attento, potrebbe forse formulare ancora un'altra obiezione: — Se il codice in questione è così antico, come può trovarsi in esso un'opera del Gersone?

Benchè l'A. non si ponga la domanda, vi ha già risposto implicitamente a pag. 29 con le parole del Cossa: « Per confrontare che io abbia fatto, non le imitazioni del Codice, ma il codice stesso in vari luoghi, non seppi riconoscere se non la differenza già avvertita fra la scrittura dei libri *De Imitatione* e quella del trattatello seguente (*De meditatione cordis*) ».

L'operetta del Gersone (scritta su 34 righe, mentre l'*Imitazione* è su 33), fu ben potuta scrivere più tardi, per utilizzare i fogli rimasti liberi con un'opera della stessa indole della prima.

Tuttavia qualche parola sulla grafia della seconda parte del ms. non sarebbe stata fuor di luogo.

Le asserzioni scaturite dall'attento e coscienzioso esame sono corredate da un'abbondante documentazione fotografica (7).

Ci rallegriamo vivamente con l'illustre Redentorista per il notevole e decisivo contributo arrecato all'importante discussione. L'*Imitazione* di Cristo viene così a prendere il suo posto storico e geografico nel secolo e nella nazione che hanno dato al mondo la *Somma Teologica* e la *Divina Commedia*: l'umile benedettino piemontese, maestro ispirato di cristiana perfezione, può ben collocarsi accanto all'Aquinate e all'Alighieri,

(7) Delle due candidature recenti — quella di Gerardo Groote (1340-84), proposta dal Van Ginneken, S. J., in base a due mss. scoperti a Lubeck e contenenti i due primi libri dell'*Imitazione*, e quella di Tommaso Gallo, abate di S. Andrea in Vercelli († 1226), proposta già dallo Spotorno nel secolo scorso e ora riaffacciata dal P. Théry, O. P., ma suffragata da un solo incunabolo, è quasi inutile discorrere. Il primo infatti non fu nè monaco nè sacerdote, come invece da tutto il contesto appare chiaramente l'autore dell'*Imitazione*; il secondo, sebbene monaco e abate, fu una figura alquanto mondana ed equivoca, coinvolto per di più in una scomunica papale.

a formare la splendida triade dei maestri del pensiero cattolico medioevale.

Ma più che l'origine italiana del caro libro sempre meglio affermata, a noi interessa soprattutto la maggiore antichità che esso viene ad assumere e il più importante ruolo che gli possiamo attribuire nella formazione della coscienza cristiana dell'Europa nell'età di mezzo. Possa il rinnovato studio e la pia meditazione delle vetuste pagine contribuire efficacemente al ripristino di tale coscienza e mentalità, dopo lo sfacelo a cui assistemmo con vivo dolore in questi ultimi anni.

SAC. PROF. TIBURZIO LUPO, S. S.

*Nulla osta:* SAC. DOTT. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — *Imprimatur:* MONS. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

*Sac. Dott. ANDREA GENNARO - Direttore responsabile.*

*Torino, 1944 — Scuola Tipografica Salesiana*

## INDICE DELL'ANNATA

Sac. Dott. EUSEBIO VISMARÀ, pag. 3.

## ARTICOLI E NOTE

BOGLIOLO Sac. Prof. LUIGI, S. S. : *Scienza e Tomismo*, pag. 39.

FOGLIASSO Sac. Prof. EMILIO, S. S.: *Il compito apologetico del Jus Publicum Ecclesiasticum*, pag. 49.

LUPO Sac. Prof. TIBURZIO, S. S. : *Il più antico Codice de « L'Imitazione di Cristo »*, pag. 202.

VESCO Dott. ARISTIDE, S. S.: *Revisione dell'Ontologismo di S. Gerdil*, pag. 144.

VISMARA Sac. Prof. EUSEBIO, S. S. : *Il testamento del Signore nel pensiero di S. Ambrogio e la Maternità di Maria SS. verso gli uomini*, pag. 7.

— *Il testamento del Signore e i titoli della Maternità di Maria SS. verso gli uomini*, pag. 97.

## RECENSIONI

**BANCHI IACOPO:** *Principi dell'ordine sociale cristiano*, D. G. L u z i, pag. 93.

BERUTTI C. : *De personis et de Clericis in genere*, D. A. Pugliese, pag. 86.

BOYER C., S. J. : *Tractatus de Sacramento*

*Poenitentiae et de Extrema Unctione, D.  
E. M. Vismara, pag. 84.*

*Contributi del Laboratorio di Psicologia sperimentale dell'Università del S. Cuore di Milano, Serie XII e XIII, D. G. Lorenzini, pag. 91.*

DAFFARA MARCULINUS, O. P.: *Cursus manualis Theol. Dogm. secundum Divi Thomae principia: De Sacramentis et de Novissimis*, D. E. M. Vismara, pag. 81.

GALLINI Sac. PIETRO, S. S.: *Le promesse del S. Cuore di Gesù*, D. L. Bogliolo, pag. 94.

GARRIGOU-LAGRANGE REGINALDUS, O. P.:  
*De Eucharistia; De Deo Trino et Crea-  
tore*, D. D. Bertetto, pag. 89.

GIACON CARLO, S. S.: *La Seconda Scolastica; I Grandi Commentatori di S. Tommaso*, D. L. Bogliolo, pag. 94.

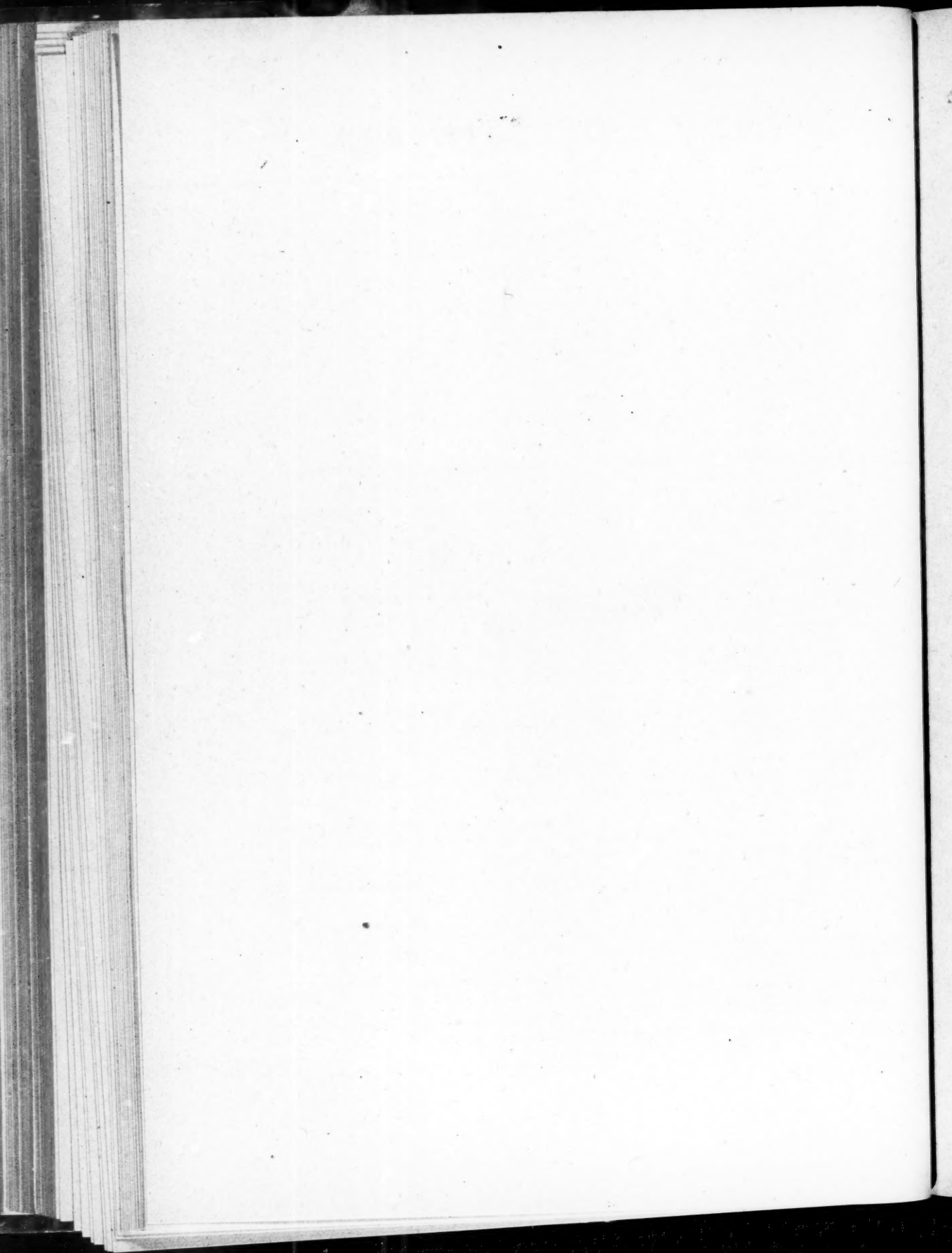
MORGANTI Mons. PASQUALE: *L'amministrazione del Sacramento della Penitenza*, D. G. L u z i, pag. 94.

*Scuole Cattoliche di Spiritualità (le), D. D. Bertetto, pag. 88.*

SIMEONE L.: *De condicione iuridica Parvarum Domorum religiosorum*, D. A. Pugliese, pag. 86.

SIRI GIUSEPPE: *Corso di Teologia per i laici*, D. D. Bertetto, pag. 87-88.

— *La ricostruzione della vita sociale*, D. G. L u z i , pag. 93.





SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - TORINO

PATRISTICA  
E LETTERATURA CRISTIANA

# CORONA PATRUM SALESIANA

TESTI PATRISTICI LATINI E GRECI PUBBLICATI INTEGRALMENTE  
CON LA VERSIONE ITALIANA A FRONTE, NOTE DICHIARATIVE,  
INTRODUZIONE E INDICI ACCURATI. COLLANA COMPILATA DA  
SACERDOTI DELLA SOCIETÀ SALESIANA DI SAN GIOVANNI BOSCO,  
CON LA COLLABORAZIONE D'ALTRI INSIGNI STUDIOSI ITALIANI

I volumi, ornati di grande dignità tipografica, sono elegantemente rilegati, con il titolo impresso in oro, segnacolo e provveduti di custodia.

***Volumi pubblicati della serie greca:***

- Vol. I. - S. GIOVANNI CRISOSTOMO. — **Dialogo del sacerdozio.** Testo e versione con introduzione, note e indice a cura del Sac. S. Colombo, Pag. XXVII-318. (*In ristampa*).
- Vol. II. - CLEMENTE ALESSANDRINO. — **Il Pedagogo.** Testo e versione con introduzione, note e indice per cura di A. Boatti. Pag. XX-552. (*In ristampa*).
- Vol. III. - CLEMENTE ALESSANDRINO. — **Protreptico ai Greci.** Testo, introduzione, traduzione, commento a cura di Q. Cataudella. Pag. XI-263.
- Vol. IV. - S. BASILIO. — **Commento al profeta Isaia (Parte prima).** Pagine 583.
- Vol. V. - S. BASILIO. — **Commento al profeta Isaia (Parte seconda).** Pag. 589.
- Vol. VI. - S. GIOVANNI CRISOSTOMO. — **Omellerie sulla Lettera di San Paolo ai Colossesi.** Testo, introduzione e note di C. Piazzino. Pagine XX-462.
- Vol. VII. - **I Padri Apostolici (Dottrina degli Apostoli - S. Clemente Romano - Lettera di Barnaba).** Parte prima. Introduzione, traduzione e note del Sac. G. Bosio. Pag. VIII-374.
- Vol. VIII. - S. GIOVANNI CLIMACO. — **Scala Paradisi.** Testo, introduzione, versione e note del Sac. Pietro Trevisan, S. S. (Parte prima). Pag. 442.
- Vol. IX. - S. GIOVANNI CLIMACO. — **Scala Paradisi.** Testo, introduzione, versione e note del Sac. Pietro Trevisan, S. S. (Parte seconda). Pag. 442.